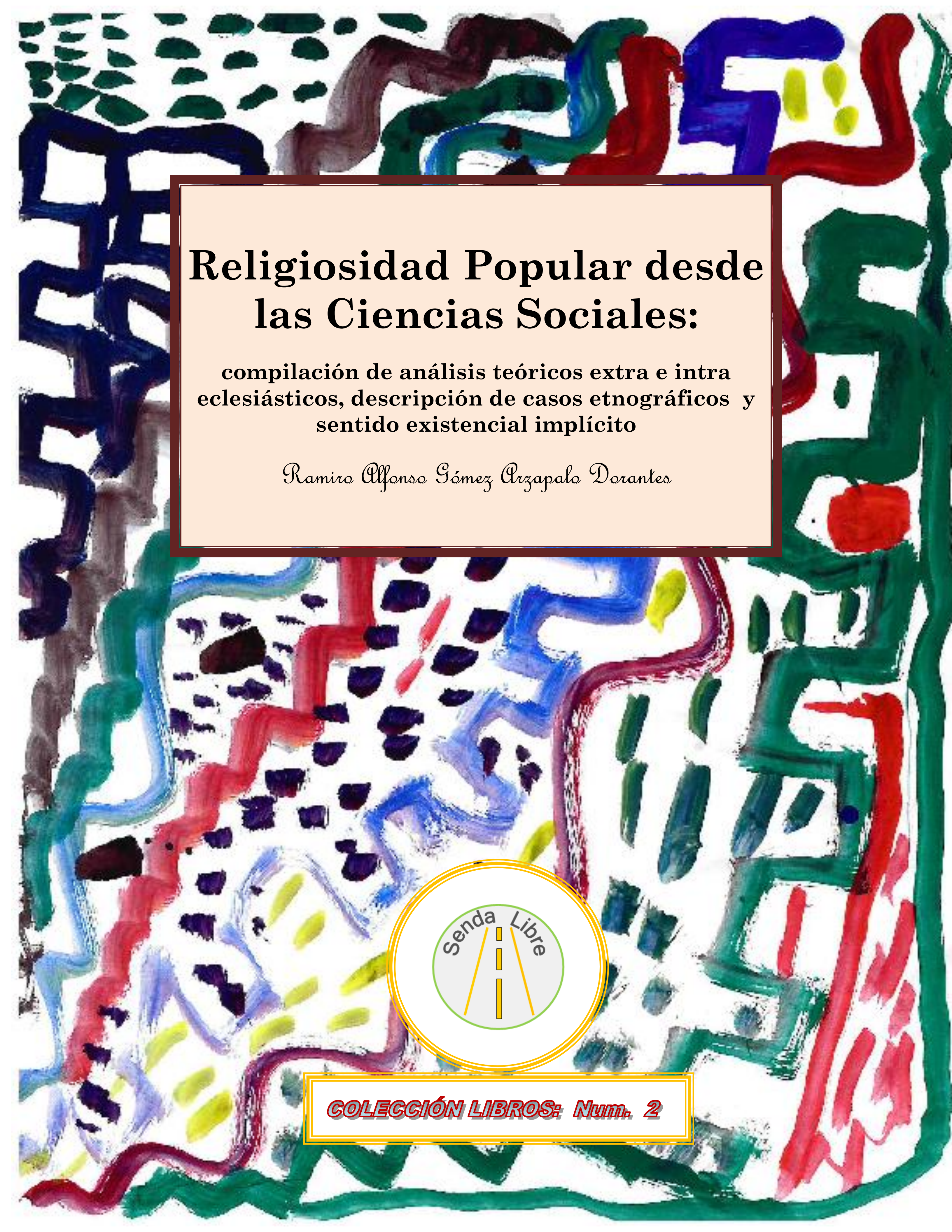


Religiosidad Popular desde las Ciencias Sociales:

compilación de análisis teóricos extra e intra eclesiásticos, descripción de casos etnográficos y sentido existencial implícito

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

COLECCIÓN LIBROS: Num. 2

Religiosidad Popular desde las Ciencias Sociales: compilación de análisis teóricos *extra* e *intra* eclesiásticos, descripción de casos etnográficos y sentido existencial implícito

---

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes



COLECCIÓN LIBROS: Num. 2

Primera edición, 2018

Diseño de portada: José Ramiro Gómez Arzapalo Lozano

Impreso y hecho en México



Religiosidad Popular desde las Ciencias Sociales: compilación de análisis teóricos *extra* e *intra* eclesiásticos, descripción de casos etnográficos y sentido existencial implícito

---

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

AGRADECIMIENTOS:

A Abigail, mi esposa, por su amor, paciencia, fe, apoyo y soporte ...y su complicidad siempre fiel aunque no me entienda.

A mi hijo, José Ramiro, excelente compañero de campo y quien con su asombro me hizo ver el mundo completamente nuevo.

A mis padres, Leticia y Ramiro, que aún hoy creen en mí igual que siempre y siguen siendo dos de mis principales pilares.

A la Dra. Johanna Broda y al Dr. Félix Báez-Jorge eminentes maestros y guías en la investigación, además de ser mis entrañables impulsores y mentores en este camino donde dejaron huella indeleble.

A los colegas que me han acompañado en este camino de crecimiento continuo y han compartido los logros obtenidos, especialmente: Dra. Alicia Máría Juárez Becerril, Dra. Alba Patricia Hernández Soc, Dra. María Elena Padrón Herrera, Mtro. Alejandro Gabriel Emiliano Flores, Dr. Jesús Antonio Serrano Sánchez. Su influencia ha sido decisiva en el acuerdo y el desacuerdo

Al Mtro. Higinio Corpus Escobedo y al P. Martín Cisneros Carboneros, M.G., impulsores vigorosos de el espíritu del Observatorio de la Religiosidad Popular, que juntos echamos a andar y que nos posicionó en el mundo académico y en el mapa institucional.

A mis estudiantes de la UIC, la UCLG, la ENAH, el ISES, la Pontificia, el ITAM porque todas estas ideas se confrontaron, moldearon y discutieron primero con ellos, sus rostros están entreverados con estas líneas.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

En este libro pretendo compilar el recorrido de reflexión que desde hace más de 15 años he realizado acerca de la religiosidad popular y procesos sociales implícitos. En este sentido, no solamente se incluyen cuestiones meramente teóricas, sino también existenciales que han motivado ese recorrido, de manera especial puedo señalar que se hace voluminoso por la inclusión de los ejemplos de campo tanto en contextos rurales como urbanos, pues me parece que esos datos son el fundamento que permitió la estructuración del andamiaje teórico al respecto, toda vez que la experiencia en campo fue lo primero que tuve la oportunidad de integrar en mi persona, encontrando luego en los planteamientos antropológicos una respuesta que me dejó satisfecho para estas cuestiones.

Laboralmente, mi desempeño profesional fue en la docencia en filosofía y teología, y la investigación asociada a estas disciplinas, por ello, la parte eclesiástica en estas disertaciones fue esencial desde el principio, logrando una síntesis interpretativa que podía dialogar abiertamente ya fuera en terreno eclesiástico, como en el laico desde la antropología, la sociología, la filosofía, etc. Eso estuvo en la raíz más profunda de la consolidación posterior de proyectos académicos en relación con esta problemática de la Religiosidad Popular. No creo que los aportes aquí vertidos constituyan en sí mismos una síntesis de lo que la Iglesia, desde su interpretación pastoral, litúrgica y doctrinal, entiende por Religiosidad Popular y -por otra parte- lo que las ciencias sociales tienen qué decir al respecto de este fenómeno. Más bien es un intento de explicación surgido de la realidad (desde lo que es y no desde lo que se supone debiera ser) que trata de integrar las diferentes voces de los actores involucrados en esta conflictiva y volátil relación. La Religiosidad Popular es interacción, confrontación, convivencia, negociación, hibridación, es decir, una forma de existencia social que acepta raíces diversas y las reformula desde la operatividad de un sentido eminentemente local que articula y cohesiona estas prácticas religiosas, valiosas para contextos

específicos, no universalizables en su forma real local, pero sí con notas constitutivas y funcionales que rebasan lo meramente focalizado.

Así pues, en este extenso recorrido se presentarán las bases teóricas que desde la antropología nutrieron este enfoque interpretativo acerca de los fenómenos religiosos populares, sin desoír por esto las voces que desde el interior de la estructura eclesiástica se han pronunciado al respecto, ya sea desde documentos eclesiásticos o bien desde la reflexión teológica.

Además me pareció imprescindible entrar en una reflexión motivada desde la antropología filosófica y teológica que diera una aproximación al elemento existencial presente en la psique de los actores que dan vida y vigor a estas expresiones religiosas peculiares. Por ello, atender a la desesperación, la crisis existencial, el miedo, la degeneración y la muerte, es imprescindible para entender estas apuestas religiosas hechas por hombres concretos en situaciones concretas con expectativas concretas. La existencia llevada al límite por la dureza de una vida adversa, encauza la materialización de las esperanzas en situaciones reales en el aquí y el ahora.

Es por esto que la metodología de la que partimos es desde la observación empírica tratamos de dar una explicación que responda satisfactoriamente al fenómeno observado, más de tratar de imponer *a priori*, una explicación donde encuadrar forzosamente lo que ocurre en la realidad en sus diferentes vertientes contextuales. Entendemos la Religiosidad Popular como una religión de la vida consuetudinaria, más que como modelo rector que apunte a otra realidad no mundana. Por ello, en esta expresión religiosa, se destacarán las necesidades materiales concretas y su solución inmediata y tangible, lo cual contraviene con mucho, las disposiciones eclesiásticas bajo un esquema de racionalidad teológica, donde la posibilidad de respuesta de lo Divino puede ser un no. En la religiosidad popular, es difícil encontrar este cotejo, generalmente en la religiosidad popular el milagro siempre se cumple, pase lo que pase, se reinterpreta todo para que la intervención divina sea siempre incuestionable.

En este sentido, me parece oportuno indicar que la aproximación que en

este libro pretendemos al problema de la religiosidad popular es interdisciplinar -académicamente hablando- pero no quiere quedarse solamente en el ámbito académico, sino que tiene que compenetrarse del sentido de lo sagrado de aquellos que cobijan estas prácticas y las reproducen en sus contextos sociales, es decir, opera bajo un horizonte de sentido existencial y confrontación de la adversidad y la desgracia, fuera de cuyos marcos no sería entendible lo que se realiza, cree y espera por parte de los sujetos religiosos que hacen operativas estas expresiones religiosas.

Así pues, invitamos al lector a adentrarse en estas temáticas, no solo desde la parte racional explicativa, sino también emocional que mueve a acciones específicas con razones que la razón no podrá entender.

La Religiosidad Popular es vivencial en contextos sociales donde la ordinariedad es una rutinaria catástrofe, la apuesta por aferrarse positivamente a la vida, la posibilidad de sobresalir, sacar adelante a los hijos, resolver los problemas constantes en situaciones económicas y culturales adversas, se convierte en sí mismo en el milagro esperado: no sucumbir en la desgracia, no naufragar en la desesperación. Lo sagrado se yergue como baluarte de sentido que salva cuando todo lo demás naufraga. Aunque ese sentido de lon sagrado no esté cifrado desde las coordenadas institucionales eclesiásticas oficiales.

En las fricciones y desaveniencias entre los agentes de la oficialidad y los actores de la religiosidad popular se entreteje un conflicto donde muchas veces lo que está en juego son los modos de aproximación y el respeto-reconocimiento de la contraparte. Como ejemplo puedo mencionar anecdóticamente un suceso en el que me tocó estar involucrado en Santiago Tilapa, México, pueblo de origen otomí donde me tocó estar presente -como seminarista- en la misa del 12 de diciembre en honor de la Virgen de Guadalupe. La gente dice cándidamente: "vamos a llevar a la virgen a misa", pues bien, el día de la celebración se puede dar uno cuenta que no era una expresión metafórica, pues realmente, al salir el sacerdote de la sacristía se encuentra con un templo completamente lleno de imágenes de la virgen de Guadalupe, ya sea de madera, yeso, resina o papel, en cuadro, en

nichos, en andas o los bultos de todos los tamaños, ocupan todas las bancas de la iglesia, mientras la gente se queda fuera en el atrio, en medio de música, danzas, comida y bebida, porque efectivamente conciben que su obligación era llevar a que "la virgencita oiga misa en su día".

Obviamente hay un choque fuerte cuando el sacerdote llega al altar y se dispone a iniciar la celebración litúrgica y ve aquella escena. Sin embargo aún allí se superó el conflicto, al mandarles a los sacristanes a que sacaran las bocinas al atrio para que la gente pudiera escucharlo mientras le daba la misa a las vírgenes de Guadalupe (lo cual no está sujeto a negociación, porque -como dice la gente-: ya está pagada). Bien, el problema vino al terminar la misa, pues el sacerdote celebrante le dijo a la gente que no era necesario que le cayera agua bendita a sus imágenes, sino que bastaba con su imposición de manos y que pronunciara la bendición. Lo cual no era mentira, es litúrgicamente correcto, el problema es que la gente no considera bendita la imagen hasta que le cae agua (si es mucha mejor). El sacerdote impuso sus manos y pronunció la bendición, se retiró a la sacristía se quitó los ornamentos y se fue a desayunar y ver la tele en la casa cural. Nadie se movió de su lugar, poco a poco la gente empezó a a acercarse a sus imágenes y ver que estaban completamente secas, así que las cargaron y fueron a la puerta de la casa cural a tocar el timbre. En cuanto salió el sacerdote le dijeron amablemente que preferían agua bendita a su imposición de manos, a lo cual él les contestó con una breve catequesis respecto a lo que es una bendición, símbolos y sacramentales, se despidió y volvió a encerrase. Los pobladores volvieron a tocar ya no tan amablemente y él volvió a darles una ya exasperada catequesis cargada de nervios y enojo, para volver a encerrarse. Los toquidos se convirtieron en puñetazos y patadas a la puerta, la amabilidad pasó a palabras antisonantes y un connato de linchamiento en la que no menos de 200 personas sacaron por la fuerza al sacerdote y le dijeron: "ahora nos echas agua hijo de tal por cual porque ya te pagamos". El padre, entre asustado y muy enojado, se fue a la pileta y con una jícara les dijo: "¿quieren agua?, ¿así que quieren agua no?, allí está su agua cabrones", y empezó a aventarles jicarazos de agua a todos en la

cara, en sus vírgenes y en donde cayera... No fue lo más deseable que pasara, al menos de esa forma, pero la gente se fue empapada, con sus vírgenes chorreando, pero muy contentos a proseguir la fiesta porque lo que se debía hacer, lo que dicta "el costumbre" se había hecho, todo estaba cumplido y podían proseguir la celebración.

Ese conflicto, ¿no podía haberse resuelto de otra forma? me parece que sí, pero así se dió y eso no tiene tanto que ver con reglas y doctrinas como con modos y maneras de interacción humana.

El susto terminó con la instrucción del padre a los seminaristas que allí estábamos: "Ya lo ven muchachos, estos pinches indios así son y no hay manera con ellos". ¡Claro que así son! y no tenían por qué ser de otra manera, el foráneo allí era el sacerdote y la obligación de inculturación no es de los locales sino del foráneo. La Religiosidad Popular es un problema intercultural, a mayor disposición por entender la alteridad, menores serán las fricciones y mayores las posibilidades de un diálogo intercultural y una convivencia a pesar de la diversidad.

Pero si se perpetúan las actitudes medievales de ser los poseedores de la verdad única por parte de los agentes eclesiásticos, entonces no hay ni espacio para el otro, ni cabida para el diálogo, ni posibilidad de coexistencia, salvo de aquellos que se sometan a una completa renuncia de sus propios principios culturales en aras de la Verdad exógena.

Así pues, estas problemáticas implícitas en los fenómenos religiosos populares, nos llevan a incluir en la parte final de este libro -además de las perspectivas teóricas desde las ciencias sociales y las discusiones generadas en la misma iglesia, los ejemplos etnográficos tanto en contextos urbanos como rurales- una parte importante a considerar y es la interacción que como colegas hemos tenido los miembros del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular y el Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones de Religión Popular, este último específicamente en sus dos productos más destacados: La Biblioteca Virtual de Religión Popular y el Proyecto Editorial Senda Libre.

De esta manera este recuento compilador de tantos años de reflexión

académica, no pasa por alto las redes reales de interacción que hemos logrado en conjunto quienes en primera instancia fuimos alumnos de la Dra. Johanna Broda en el programa de Maestría y Doctorado de Historia y Etnohistoria en la ENAH, en la línea de investigación: "Organización social y cosmovisiones prehispánicas". Después, ya egresados y en la interacción ampliada como colegas con otros valiosos investigadores de nuestros respectivos centros de adscripción institucional, fundamos el Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante" cobijado institucionalmente en la Universidad Intercontinental y los Misioneros de Guadalupe. Y una vez maduradas estas fuentes de interacción tanto interdisciplinar como interinstitucional, llegamos a la conformación del Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular que pretende la consolidación de este prtoyecto más allá de los imponderables institucionales y la movilidad de adscripción de los investigadores involucrados.

Campus Universitatis
Santa Úrsula Xitle, CDMX
Septiembre de 2018
Ducit et Docet
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

I. CONTEXTUALIZACIÓN TEÓRICA

Para hacer una valoración –con cierto grado de objetividad- de alguna práctica religiosa popular se requiere de un mínimo ejercicio de descentramiento cultural respecto a los propios valores y principios. Ese descentramiento no implica la disolución de los propios valores culturales, sino la toma de conciencia de ellos y la posibilidad de reconocimiento de otras configuraciones de sentido de aquél con quien se da el encuentro. Añado también que para analizar el fenómeno religioso popular será necesario considerar a éste como una realidad factual valiosa en sí misma y depurarla de connotaciones etnocéntricas.

El análisis de los fenómenos religiosos populares necesariamente implica cuestiones de interculturalidad. La correspondencia de estas manifestaciones en constante referencia a la instancia oficial, de forma ya sea amigable o conflictiva, involucra segmentos sociales diversos que intervienen en la conformación de un todo.

Luis Maldonado[1] sitúa el origen de la religiosidad popular en la introducción en la fe cristiana instaurada en el Imperio Romano, de creencias precristianas, y en algunos casos, el carácter de las poblaciones rurales y campesinas, tanto las que pertenecían al vasto imperio, como las que posteriormente fueron irrumpiendo en él procedentes del norte. La apertura a nuevas invasiones, nuevas etnias y culturas, y la ruralización del imperio obliga a la iglesia a cambiar su forma de presencia social, no quedándole más remedio para subsistir que adaptarse, realizando por una parte un importante esfuerzo de evangelización y catequización y a la vez aceptando y asimilando los elementos o restos de las creencias precristianas de los germanos y las peculiaridades del carácter rural y campesino de la mayoría de la población.

En Latinoamérica, la peculiaridad del proceso evangelizador implicó procesos culturales en las sociedades nativas que llevaron a una integración local

---

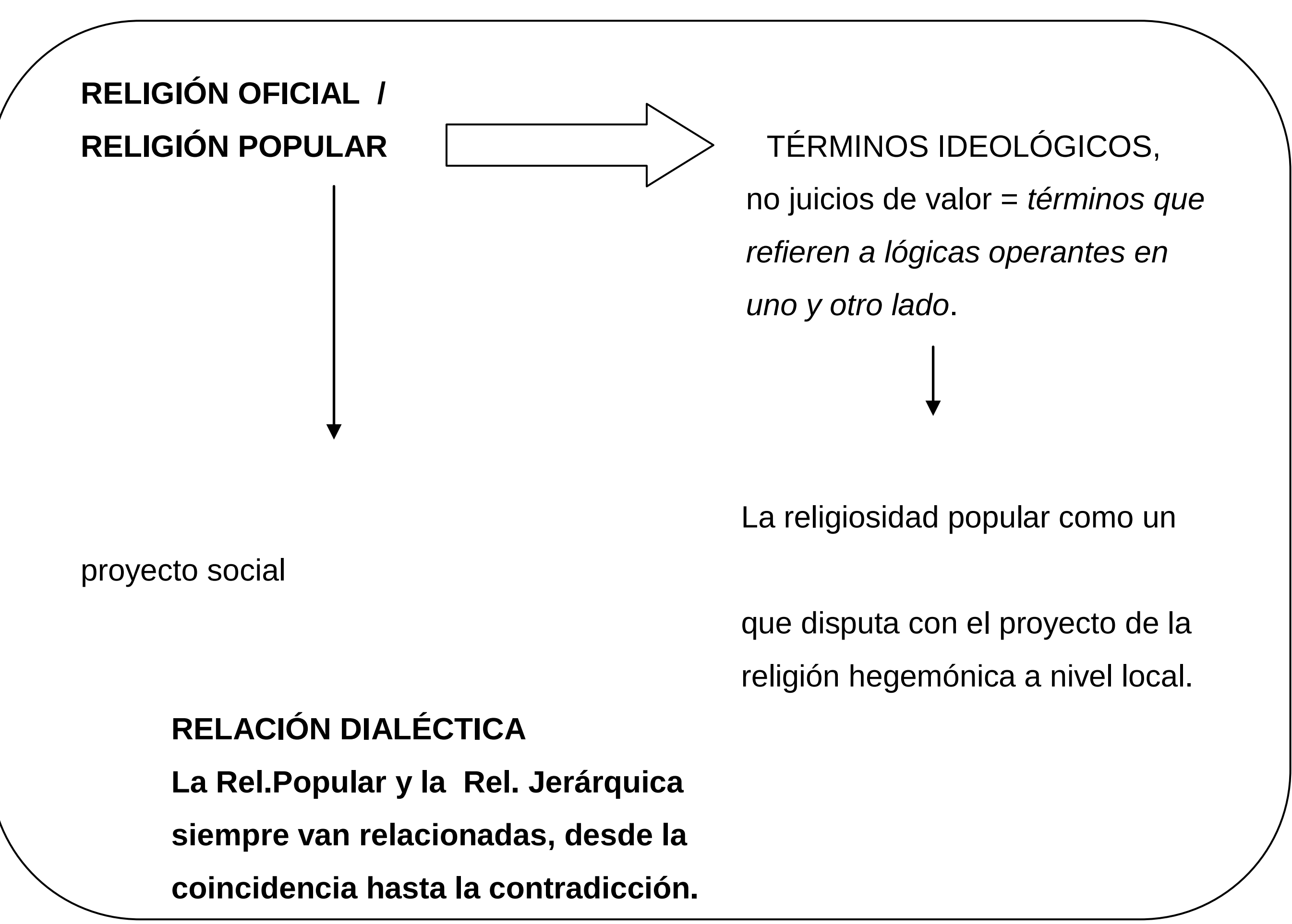
[1] *Cfr*. Maldonado, Luis (1989), "La religiosidad popular", en: Carlos Álvarez Santaló; María Jesús Buxó i Rey; Salvador Rodríguez Becerra (Coords.), *La Religiosidad Popular*, t. I, pp. 30-43, Anthropos, Barcelona.

del mensaje cristiano, reformulado desde los símbolos autóctonos, en una integración de ese mensaje en el proceso histórico propio de las culturas receptoras. Si se quiere, podría decirse que el mensaje cristiano se reformuló traduciéndose a un lenguaje entendible, coherente y significativo de acuerdo al horizonte de sentido propio de las culturas indígenas, que –de esta forma- se apropiaron del cristianismo desde su propio proceso selectivo y dinámico que logró integrarlo en su mundo simbólico desde su propio lenguaje religioso y entendimiento ancestral de lo sagrado.

Este tipo de fenómenos no son privativos de contextos indígenas, pues florecen en contextos semiurbanos y urbanos en sectores obreros, marginales o de una u otra forma segregados hacia la periferia. Sin embargo, también en esos contextos encontramos la distinción básica de sectores sociales que viven bajo parámetros centralizados y otros que se alejan de la interpretación centralizada en una referencia constante a ese centro pero viviendo una relación de cierta autonomía interpretativa validada no por la oficialidad sino por el grupo que localmente da fuerza y vigor a esa manifestación religiosa específica que le resulta significativa en su propio contexto histórico y realidad existencial concreta y particular.

En todo sentido, el diálogo abierto entre las disciplinas sociales y los agentes eclesiásticos que buscan insertarse en este mundo, con todas las consecuencias que ello implica, puede redituar en una comprensión del otro desde su otredad, contribuyendo a relaciones interculturales no violentas, retroalimentadoras y compenetradoras de sentido, especialmente el sentido de lo sagrado y sus consecuencias en las relaciones sociales y con el entorno natural.

El siguiente cuadro trata de destacar lo antes dicho, resaltando la importancia de reconocer que en la religiosidad popular hay varios interlocutores:



Cuadro 1. Especificidad de nuestro enfoque frente al problema de la religiosidad popular. Nótese que el fondo de este cuadro es el reconocimiento de dos interlocutores. No es posible desde un monólogo. Implica el necesario previo de la instancia oficial reconociendo al interlocutor local de la religiosidad popular.[2]

Desde mi experiencia en el trabajo de campo enfocado a los fenómenos religiosos en contextos campesinos de ascendencia indígena, y a la aproximación teórica[3] que me ha nutrido primero en la formación académica y luego en la interacción colegiada en el ámbito de las Ciencias Sociales, propongo definir la religiosidad popular como una expresión religiosa individual practicada en un

---

[2] Gómez Arzapalo, Ramiro (2007), *Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma: mudos predicadores de otra historia*, ENAH, tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, México, p. 179.

[3] Básicamente en lo que toca a la religiosidad popular desde la antropología: Félix Baez-Jorge, Johanna Broda y Gilberto Giménez, pero también en aspectos específicos: Eric Wolf, Noemí Quezada y Ramírez Calzadilla. En términos filosóficos afines: Raúl Fornet Betancourt y Emmanuel Levinas. En temas teológicos involucrados: Luis González Carvajal, José María Mardones y Louis Duch.

contexto social con historia, suerte, pretensiones, expectativas y cosmovisión semejantes. Dicha expresión religiosa reafirma una experiencia cotidiana y vital, por lo que se configura como una vivencia religiosa de marcada preocupación temporal y material.

Así pues, la religiosidad popular implica un *conjunto de experiencias, actitudes y comportamientos simbólicos que confirman la existencia de lo religioso en la cotidianidad de los sujetos en una actitud íntimamente relacionada con el contexto socio-cultural inmediato*.[4]

Es necesario puntualizar que la religiosidad popular no puede ser comprendida desde la universalidad teórica pues está adherida siempre a una lógica cultural interna que la configura y estructura, una lógica singular y contextualizada, por lo que sólo puede ser entendida atendiendo a dicha configuración de sentido eminentemente local y focalizada, cifrada desde la intimidad del grupo social que le confiere vida y vigor. En este sentido, conviene considerar la religiosidad popular como una categoría que atraviesa identidades sociales y determinados conceptos sagrados que dejan de pertenecer a una religión y son usados por cualquier individuo de acuerdo a sus creencias, intereses y decisiones.

La religiosidad popular, entonces, es totalmente permeable y se da en contextos sociales de diversidad y fecundidad de matrices culturales. Es hibridación cultural, proceso intencional de mezcla de dos o más lenguajes sociales, mundos simbólicos, estructuras lógicas, anudadas en el sujeto religioso que posibilita la vivencia concreta de esa particular expresión religiosa. En ella, el sentimiento desplaza a la razón, las prioridades de este mundo desbancan a las del otro mundo, por lo que la trascendencia se inmanentiza, porque la urgencia es aquí y ahora, en límites existenciales donde la psique no es capaz de manejar la negativa.

---

[4] Cohen, Elisa (2012), "Una sintaxis del más allá: transgresión y religiosidad popular judía en un caso argentino", en: *Cuadernos Judaícos*, no. 29, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, diciembre de 2012, pp. 84-103/ p. 87.

En la dinámica de la religiosidad popular, lo material, lo espiritual y lo divino "integran un *continuum* que posibilita experimentar en la tierra una fuerza mayor que las fuerzas terrenas"[5]. En este sentido los cultos religiosos populares son una reacción del sujeto que al no verse contenido en los marcos de la oficialidad, se rebela y reacciona encarando otras posibilidades de relación con lo sagrado.

En suma, la religiosidad popular es una propuesta activa desde la marginalidad, con aceptación solapada desde la centralidad institucional. Es negociación, hasta llegar a una vida ritual que satisfaga las expectativas del creyente pero que también cuente con la aceptación (o al menos tolerancia) de las autoridades religiosas oficiales: "la puja y el conflicto por el predominio de unos universos simbólicos sobre otros se traduce tanto en instancias de impugnación y resistencia como en procesos de yuxtaposición, síntesis y sincretismo"[6].

Al tratar acerca de la religiosidad popular en las comunidades indígenas actuales, no podemos ignorar los procesos de reformulación y reinterpretación propios que los mismos indígenas hicieron tanto de los nuevos elementos cristianos impuestos por los evangelizadores, como de los elementos autóctonos formulados en su cosmovisión y vividos socialmente a través de sus rituales. El sincretismo resultante, parece provenir de un proceso mucho más complejo que un mero "corta y pega" de aspectos cristianos por un lado, e indígenas por el otro. El proceso histórico que vivieron estos pueblos durante la conquista y posterior colonización, es sumamente complejo por la forma como se desarrolló, gradualmente y con muchas estrategias y contradicciones, tanto de parte de indígenas como de españoles, para sacarle el mejor provecho a la situación, estrategias que al aplicarse, fueron delineando poco a poco el perfil del indígena durante la Colonia. Posteriormente, al terminarse el período colonial, y empezar los diferentes países de Latinoamérica a iniciar su vida de manera independiente,

---

[5] Semán, Pablo (2006), *Bajo continuo. Exploraciones descentradas de la cultura popular y masiva*, Buenos Aires, Ed. Gorla, p. 42.

[6] Amegeiras, A. (2006), "Religiosidad popular y MERCOSUR: fecundidad y pluralidad de lo religioso en el cono Sur de América Latina", en: Scannone, J. C., García Delgado, D, *Ética, desarrollo y región. Hacia un regionalismo integral*, Buenos Aires, Argentina, pp. 375-385. / p. 377.

la reestructuración social al interior de los mismos marcó un cambio para las comunidades indígenas, que invariablemente tendrían que adaptarse a la nueva organización y enfrentarse a los embates consecuentes frente a los mestizos que ya se habían perfilado como la clase dominante.

Es obvio que la religiosidad indígena actual es diferente a la del pasado, ya sea que remontemos ésta hasta lo prehispánico, lo colonial, o primeros años de independencia, sin embargo, es posible vislumbrar ciertas continuidades en las prácticas rituales, reformuladas debido a las condicionantes históricas, pero que conservan su sentido original. Dichas continuidades resultan más lógicas cuando consideramos que las comunidades indígenas han conservado como denominador común a lo largo de su historia la agricultura, y sus raíces prehispánicas se encuentran hundidas en sociedades estatales cuya base era la agricultura, por lo que la mayor parte de sus rituales estaban orientados a propiciar esta actividad y conseguir un buen fin al ciclo agrícola.

Después de haber asentado los principios anteriores, podemos decir que la religiosidad popular se perfiló desde el interior de las comunidades como una estrategia de diferenciación entre lo propio y lo ajeno, donde lo propio reconoce lo ajeno, selecciona algo, lo reformula y finalmente se lo apropia. Es por esto que no estamos de acuerdo con posturas que señalen la mera sustitución, implantación o simple yuxtaposición de elementos cristianos sobre los cultos procedentes de las religiones precolombinas.

Entonces, la religiosidad existente entre los indígenas actuales no parece ser resultado de un proceso pasivo de yuxtaposición o sustitución, sino más bien, de un proceso sumamente dinámico y creativo de reformulaciones. Sin embargo, hay que señalar que cuando hablamos de reformulaciones de antiguas tradiciones y cultos indígenas, no nos referimos tanto al sistema religioso estructurado desde el poder estatal en tiempos prehispánicos, pues éste fue directamente atacado por los españoles y desestructurado inmediatamente consumada la conquista. Más bien nos referimos a los cultos locales, de comunidades agrícolas, que se

celebraban en la intimidad de los pueblos o las familias, valga la siguiente observación de Luis Millones con referencia a la experiencia del Perú:

> Una vez organizada la iglesia cristiana en el virreinato comprendió que eran los dioses locales, aquellos que se reverenciaban en el nivel comunal o familiar, los que resistirían con más éxito la encendida prédica de los misioneros. Desde un principio se les privó de sus imágenes, pero eso no disminuyó la voluntad de los creyentes, que refugiaron su fe en lugares apartados o en los propios altares de los templos católicos, a despecho del sacerdote y los indios cristianizados.[7]

Parte de este proceso se puede entender si se considera que desde la época del primer contacto entre indígenas y españoles, los evangelizadores dejaron muchos huecos que los indígenas tratarían de llenar desde su propia perspectiva interpretativa acerca de la divinidad, el cosmos y la participación humana con ellos. Nuevamente recurro a Millones, pues lo expone de manera muy ilustrativa:

> [...] Las imágenes quedaban expuestas a los fieles en el templo de su localidad. A falta de la palabra explicativa del clero, a los pies de cada imagen fue naciendo otra historia, lejana a los martirios de los primeros tiempos de la cristiandad, o bien conformando versiones paralelas a la vida de Cristo, pero que al entroncarse con las tradiciones locales (muchas de origen precolombino) terminaban por conformar lo que hoy ya está consagrado como parte de la historia del pueblo y de su patrono. [...] Al carecer de la voz oficial de la iglesia, o si ella ejerce violencia inaceptable sobre los patrones culturales del pueblo, éste recurre a su capacidad de "leer" de manera distinta la expresión y parafernalia del santo, virgen o cristo expuestos en los altares. Por encima de la doctrina oficial, cada comunidad ha establecido un diálogo personal con su patrono. Sus rasgos, sus vestidos, sus atributos, fueron poco a poco reflejando las angustias y esperanzas de sus fieles, convirtiéndose en espejos culturales. En el diario entrecruzar de sus miradas, unos y otros terminaron por borrar las distancias de sus respectivas proveniencias.[8]

Esto no implica que la religiosidad popular indígena actual sea consecuencia de que los indios no fueron evangelizados correctamente, en el supuesto de que si lo hubieran sido, no tendrían esas "desviaciones" en su forma de vivir la religión cristiana. La religiosidad popular indígena no es escisión del

---

[7]Luis Millones, *El rostro de la fe, doce ensayos sobre religiosidad andina*, Universidad "Pablo de Olavide", Fundación El Monte, Sevilla. 1997, p. 13.

[8] *Ibidem*, pp. 74-75.

cristianismo producto de ignorancia o terquedades de los indios (como generalmente prefieren verlo los clérigos), sino una expresión cultural original que respondió –y lo sigue haciendo- a las necesidades sociales de las comunidades que la viven. Dicha religiosidad indígena no es de generación espontánea, sino que responde a un proceso histórico, donde indudablemente hubo una vivencia religiosa socialmente bien estructurada y de antigua tradición en las comunidades prehispánicas, que chocó fuertemente con los presupuestos de los españoles, fue sistemáticamente atacada y socialmente desestructurada, pero que durante todo el período colonial fue hábilmente reformulada, admitiendo selectivamente elementos de la nueva religión traída por los europeos, muchas veces solo en forma pero no en contenidos. Cabe aquí traer las palabras de Báez-Jorge: “Decapitada la inteligencia mesoamericana, desmanteladas las manifestaciones canónicas de las religiones autóctonas por el aparato represivo eclesiástico-militar de la corona española, los cultos populares emergieron como alternativa para la catequesis cristiana o como mediadores simbólicos que en algunos casos, terminaron sintetizándose con las deidades católicas”.[9]

El sistema religioso como tal había sido desmembrado, pero la actividad agrícola –básica en época prehispánica- continuaba siéndolo en la Colonia. A ese nivel, de cultura agrícola, los rituales propiciatorios y –en general- de todo el ciclo de cultivo, siguieron practicándose. Los aires, la lluvia, el cerro siguen tratándose como un Tú y no como materia despersonalizada, pero ya no están solos, las comunidades van integrando a ciertos santos, que por su iconografía o sus atributos, son considerados útiles en el proceso productivo agrícola, de acuerdo con su cosmovisión. La Cruz, Dios Padre, la Virgen, etc., son de igual forma refuncionalizados y se integran no como foráneos, sino como autóctonos.[10]

En este sentido compartimos la postura de Tristan Platt cuando señala que “la reproducción y transformación étnica en circunstancias coloniales exigía de los

[9] Félix Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas.(Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, 2ª ed., Universidad Veracruzana, Xalapa, 2000, p. 381.
[10] *Cfr*. Broda, 2001b, con referencia a la Fiesta de la Santa Cruz.

nativos americanos una asimilación selectiva de elementos claves del repertorio cultural hispánico"[11]. Por su parte, Félix Báez indica que:

> La vigencia de elementos religiosos de origen prehispánico o colonial no se interpreta en términos de antiguallas probatorias del "atraso" de los pueblos indios o de su pertenencia a "comunidades folk". Se abordan como manifestaciones ideológicas (conscientes e inconscientes) de cosmovisiones contemporáneas, apreciación que remite a los conceptos y explicaciones que los pueblos indios formulan acerca del origen, la forma y el funcionamiento del universo, a las ideas que expresan respecto a la posición y papel que tienen y deben cumplir los seres humanos en el ámbito natural y social, y que como cuerpo de representaciones determinado socialmente están articuladas a cuestiones prácticas toda vez que sirven como referencia normativa a diversas conductas e instituciones.[12]

La vivencia religiosa de los pueblos indígenas, incorpora los elementos de su cosmovisión expresada en la praxis ritual, la cual se entiende en ese contexto y no en otros, pues la selección que la configura, depende de las vivencias históricas concretas de una determinada comunidad.

1.1. Implicaciones sociales en el nominativo de la Religiosidad Popular

Las manifestaciones religiosas populares en México, y otros contextos latinoamericanos, son expresiones sociales que ponen de manifiesto una dicotomía implícita en el apelativo de "lo popular". Ese apellido necesariamente pone en evidencia la relación indisociable con una contraparte que haga necesario el calificativo definitorio de "popular", y esa contraparte es lo que podríamos denominar "religión oficial", institucionalizada, jerárquica, piramidalmente constituida y bien definida por un corpus claro de normas, dogmas y cánones. Así pues, lo que podamos decir acerca de la religión popular necesariamente se alimenta de esa dicotomía, que opone a ésta, aquella otra denominada: *religión oficial*. En la interacción de ambos sectores sociales, se generan los mecanismos propios de las dinámicas de la religión popular, que son una ventana privilegiada para asomarnos al complejo entramado social que subyace en estas expresiones

---

[11] Tristan Platt, *Los guerreros de Cristo*, ASUR y plural editores, Bolivia, p. 21.
[12] Félix Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas, Op. Cit.*, p. 47.

religiosas interactuantes dialécticamente y que dan cuenta de procesos sociales de larga duración que implican las estrategias empleadas por un grupo social determinado en la preservación de la propia identidad en medio de los cambios y transformaciones inherentes a la cultura en el devenir del tiempo. Así pues, partiendo desde la religión oficial y su enfoque teológico-pastoral, al momento de definir ésta lo que es la religión popular, emite un juicio de valor al calificarla en términos de "religiosidad tradicional", "ignorante", "supersticiosa", "pagana", en relación a sí misma - la religión oficial-, juzgada *a priori* como "auténtica" y "verdadera".

Sin embargo, en los documentos eclesiales locales contemporáneos, desde los documentos de Puebla hacia acá, se puede apreciar un franco y creciente optimismo por la religiosidad popular, piedad popular, catolicismo popular, o de la forma como se le llame, seguida siempre la referencia a ella por una advertencia: purifíquese, enderécese, oriéntese, encáucese. Pareciera ser una doble tendencia, a la valoración teórica de las prácticas religiosas populares, pero bajo sospecha práctica en el momento de confrontarlas en la vida real. Así pues, es de llamar la atención que a pesar de la suavidad del lenguaje escrito de las directrices orientadoras, en la realidad contextual de muchos lugares esa suavidad de intención contrasta con la dura aspereza de la práctica pastoral asumida frente a las expresiones religiosas populares.

Es interesante, pues, constatar las contradicciones que surgen entre el discurso y la puesta en marcha en la realidad. En este sentido, llamamos la atención sobre esta dialéctica que en la realidad social se da de forma cotidiana. No es solamente una cuestión teórica, sino cómo esa teoría se lleva o no a la práctica en el contacto real, cotidiano y ordinario con las expresiones religiosas "de frontera". La inmensa diversidad de posibilidades en los innumerables contextos singulares, abre un rico abanico de interpretaciones plurales que retan de frente las posiciones doctrinales monológicas.

Así pues, tenemos una realidad compleja y encontrada: lo que llamamos "religiosidad popular" está en necesaria relación con la instancia "oficial". Es una

relación de poderes, implica problemas interculturales y de reconocimiento de la alteridad. En dicha relación, se establecen lazos tensos y conflictivos, a veces, y otras veces consensuados y armónicos, pero con una línea marcada de división que no las lleva a fusionarse y que no es por deficiencia en los métodos, sino por distancia cultural, nunca se fusionarán, porque las realidades materiales, simbólicas y de sentido existencial son diferentes y la expresión religiosa asumida históricamente responde a ello. En todo caso, pareciera que la fuerza que las articula no es capaz de integrarlas, pues los motivos de una difieren de la otra en cuanto a la interpretación de lo sagrado, qué se espera de ello y cuáles son los modos de acceso a ese ámbito sacro. La materialidad, los juegos de poder, procesos de resistencia y de preservación de identidades locales, parecen estar en la base misma de este conflicto.

El siguiente cuadro intenta mostrar de manera sintética algunas características definitorias de la religiosidad popular y la religión oficial, para destacar los contrastes operativos que se evidencian en el trabajo etnográfico al compartir las celebraciones religiosas populares en muchísimos contextos:

RELIGIÓN OFICIAL	**RELIGIÓSIDAD POPULAR**
-Organización racional jerárquica (teología-clero) unitaria e institucionalizada rígidamente a través de dogmas, normas y prácticas cultuales estipuladas de forma universal.	-Gestión ceremonial laica. -Institucionalización popular a través de los sistemas de cargos.
-Funciona como un aparato ideológico que se aplica en un proyecto doctrinal que se considera único y es de gran espectro.	- Todo culto popular tiene un referente doméstico, por lo que no existe **una** religión popular única y omniabarcante.
-Es parte de un proceso hegemónico que rebasa a la institución eclesial y tiene que ver con proyectos nacionales e internacionales	- Como proyecto social, tiene que ver con cosmovisión, identidad, resistencia y supervivencia cultural eminentemente local.

-Religión escatológica	-Religión consuetudinaria
-Convalida todas las expresiones religiosas siempre y cuando sirvan a su propósito	
	-No tiene autonomía fenoménica, debe ser tratada con el campo opuesto

Cuadro 2. Características definitorias de la religiosidad popular y la religión oficial.[13]

No se trata entonces de ofrecer una explicación desde el ámbito meramente piadoso-devocional, sino que pretendemos una posibilidad de interpretación del abigarrado proceso social en que surgen estas expresiones cúlticas, lo cual requiere ser comprendido desde la interconexión de sus partes, por eso, se hace indispensable considerar la lógica interna que articula los componentes que integran dichos fenómenos, de lo contrario, parcializaríamos un proceso social históricamente conformado, cuya riqueza está en el conjunto y la interacción que guardan sus partes constitutivas. Se requiere, pues, de un concepto dinámico que permita el juego interactuante de otros conceptos que ayuden a dar cuenta del fenómeno observado, tal es la cualidad que se quiere acuñar en el concepto de "religión popular", el cual intenta amalgamar conceptos relacionados tales como: sincretismo, hegemonía, contrahegemonía, poder, cosmovisión, identidad, reproducción cultural, relación dialéctica, etc. Si se quiere, el concepto de "religión popular" puede verse como un concepto que "amarra" otros que de mantenerse separados no darían una explicación satisfactoria para el caso de los fenómenos religiosos populares, los cuales implican la interacción de las esferas social, económica, política, devocional, psicológica, etc., mismas que desde su

[13] Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso, (2007), *Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma: mudos predicadores de otra historia*, ENAH, tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, México, pp. 182-183.

particularidad no podrían dar cuenta de un fenómeno tan amplio y complejo, pero que articuladas, bajo un concepto que de lógica y coherencia al conjunto explicativo, pueden aportar mucho más en su unidad que en su dispersión.

1.2. Cuestiones de método: la importancia de que el punto de partida sea lo particular

Los fenómenos suscitados en la religión popular, no pueden ser explicados en términos universales, sino que tienen siempre un referente doméstico, por lo tanto, no es posible dar notas definitorias decisivas acerca de los mismos que se apliquen de manera universal a todo lugar y circunstancia. La configuración histórica y cultural local es decisiva, por lo que la forma concreta que estas vivencias religiosas populares asumen en la *praxis*, dependen en todo sentido de las circunstancias concretas de la realidad social en la que se suscitan, por lo que se requiere, en el esfuerzo analítico, colocar en primer lugar la realidad y no sacrificarla por pretensiones de corte universalista o arquetípico.

Desde las ciencias sociales, hay un interés enorme por entender, comprender y profundizar en estas expresiones religiosas populares, valorándolas como expresiones de identidad, cobijo y pertenencia social en contextos culturales muy castigados históricamente y relegados al desprecio, nulificación y abajamiento. Al mismo tiempo, también desde la labor pastoral de la iglesia, hay un genuino y sincero interés por valorar y compenetrarse en estas expresiones religiosas, tal vez no de todos los sectores y tendencias, pero es un sentir que crece entre muchos pastores interpelados por un ámbito social general de apertura y pluralidad. Así pues, se augura que con este tipo de aportes colectivos interdisciplinarios, plurales, y heterogéneos en derredor de un tema común, encontraremos el entendimiento del otro y un reconocimiento indispensable para contar con una plataforma mínima de soporte hacia un diálogo intercultural e interreligioso mutuamente fructífero y enriquecedor.

Las diferencias en el método propios de las diferentes disciplinas no lleva a desechar, descalificar o negar la actividad que la iglesia tiene entre estos sectores

populares y sus manifestaciones cúlticas concretas, fechadas y perfectamente situadas, sino más bien sería fructífero recalcar que hay una diferencia fundamental en la apreciación del fenómeno religioso popular desde el sector eclesiástico y la antropología, entre otras ciencias sociales. Para esta última, cualquier valoración de un fenómeno social desde criterios universales externos a la realidad concreta, histórica y determinada del sector social que lo genera, es falaz. Enfatiza la singularidad cultural e histórica, valorando los símbolos, expresiones y formas culturales por ellas mismas y no en relación con una intencionalidad universal a realizarse posteriormente en un proyecto ajeno a la cultura específica. En este sentido, valora y entiende las expresiones religiosas populares como manifestaciones culturales valiosas en sí mismas, sin apego a instancias externas que posibiliten juicios calificativos de bondad o malicia en relación a la cercanía o lejanía con un universal extracultural-histórico. En procesos históricos tan convulsionados como los de los países latinoamericanos, es innegable que la Iglesia ha estado presente en el proceso desde el momento del encuentro (o más bien desencuentro a sentir de muchos). Pero en esa presencia siempre conflictiva y militante, no ha sido la única voz, pues las culturas locales reformularon el mensaje cristiano desde sus propios horizontes culturales, cuya originalidad resultante, no es patrimonio exclusivo de la iglesia, y –con mucho- ni siquiera es mayoritariamente de la iglesia, pues los pueblos sojuzgados lo acuñaron en medio de la sospecha, el desprecio y en muchas ocasiones, franca persecución de sus formas locales de culto, insertos ya en un contexto social cristianizado, pero lo suficientemente “diferente” como para no pasar desapercibido por el ojo vigilante del clero de los ss. XVI Y XVII. En este sentido, aquello que queda implícito en estas expresiones de culto popular, no es totalmente cristiano, sino que se dejaron pasar intencionalmente puntos de amarre con las concepciones ancestrales de lo divino. Hay allí, subyacentes, verdaderas formas de entender lo sagrado cifradas en otros horizontes culturales no-occidentales, donde la iglesia vería necesidad de “enderezamiento”, “purificación”, “discernimiento doctrinal”, pero que son las partes más valoradas desde la

antropología, pues son producto de largos procesos de reformulación en un espectro temporal de muy larga duración, y resultado de conflictos, consensos y reacomodos constantes en un entorno específico que da cuenta de su propio proceso cultural e histórico. Allí donde la iglesia pone el "pero", la antropología se maravilla de los procesos sociales implícitos en tan dinámica construcción y reproducción cultural. Por ende, desde la disciplina antropológica, se trata de reductos de refugio de identidades culturales diversas que buscan prolongarse como entidades sociales diferenciadas en medio de culturas hegemónicas homologantes que pretenden la asimilación de toda alteridad.

Podría ser, incluso, que desde lo más profundo de este impase, surja una inquietud teológica obligada: en esas diferencias culturales de concepción de lo sagrado ¿no cabe la posibilidad de revelación divina en coordenadas no-occidentales?

1.3. Apología de la materialidad: entre la inmanencia y la trascendencia en el reino de este mundo

Al tratar acerca de la religión popular no podemos dejar de hacer una apología de la materialidad como base de partida de toda experiencia humana. La necesidad es la impronta de nuestra ontología. Nuestra subjetividad es una subjetividad frágil: de polvo y cenizas, como dijera Sylvana Rabinovich[14]. La dureza de la realidad material se impone al espíritu, que para ser humano, es necesariamente encarnado. Así, heridos por la necesidad, carentes permanentemente de una seguridad real y duradera en este mundo hostil y rudo, la relación con lo sagrado no puede ignorar esta huella de realidad presente en nuestro *ser* humano.

Bien apunta en este sentido Félix Báez-Jorge: "En tanto expresiones de la conciencia, las múltiples acepciones de lo sagrado son proyecciones subjetivas de

---

[14] Rabinovich, Silvana (2002), "Espiritualidad de polvo y cenizas", en: Shulamit Goldsmit (Coord.),*Memorias del 1° y 2° coloquios internacionales de Humanismo en el Pensamiento Judío*, Universidad Iberoamericana, México, pp. 48-63.

los sujetos sociales"[15], por lo que se requiere, en el esfuerzo analítico, colocar en primer lugar la realidad y no sacrificarla por pretensiones de corte universalista o arquetípico. Subyace en estos planteamientos la firme convicción de que el ámbito de lo sagrado tiene cimientos terrenales, los cuales se configuran históricamente, por lo que no es posible ignorar esa configuración y determinación histórica en la aproximación teórica a lo sagrado. La especificidad que las manifestaciones religiosas asumen en un contexto social específico, dependen directamente de factores materiales históricamente determinados y no de modelos universales privados de contexto.

La realidad humana está metida en la inmundicia y el conflicto, el desorden, los impulsos, el caos de la necesidad y el requerimiento ontológico de satisfacerla. Esto se vive dramáticamente en la existencia real-concreta y se impone como contexto cultural al ente pensante que trata de dar cuenta de sí mismo en un entorno efímero, desechable, fugaz, gelatinoso y frívolo.

En este contexto de religiosidad popular, lo que se considera más importante son las funciones pragmáticas operantes en el orden material, lo cual devela una diferencia radical entre la concepción religiosa católica oficial y la concepción religiosa popular. La primera invierte sus esfuerzos en una apuesta que no ha de ganarse a plenitud en esta vida, mientras que la segunda invierte y gana aquí y sólo en esta vida terrenal.

Ante tal diferencia en los intereses y fines perseguidos, se hace necesario señalar que –a pesar de su distancia- la religiosidad popular no cuenta con autonomía fenoménica, sino que está siempre en relación con la iglesia oficial, pues en su condición subalterna recibe la imposición del grupo hegemónico, pero aquí lo interesante no es la imposición como tal, sino la forma peculiar como se incorporan algunos de los elementos impuestos al repertorio tradicional local, a través de procesos de discernimiento y resignificación que parten desde la cultura

[15] Báez-Jorge, Félix (2011), *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Xalapa, p. 45.

"receptora" de la imposición, cambiando con esto el esquema de una cultura que impone y otra que pasivamente se atiene a lo impuesto, por otra forma de explicar estos fenómenos que implica una relación dialéctica dinámica y participativa desde ambas partes involucradas. La historia tiene más de una voz, por eso no es posible la comprensión unilateral de la historia.

Subyace en estas ideas la apuesta de la heterogeneidad del mundo social real más que su homogeneidad, una apuesta más por lo diverso que por lo uno.

En este sentido, Rostas y Droogers señalan que en la religiosidad popular se negocian las redefiniciones y reinterpretaciones del sentido práctico de la religión:

> Los usuarios de religiones (populares) están poco preocupados por el origen de sus creencias y prácticas y sí en cambio, por la eficacia de su versión de la religión. Ellos se apropian de símbolos y los aplican o los reinterpretan en situaciones particulares con el fin de ayudarse a sí mismos (a resolver sus situaciones financieras o a curarse de alguna enfermedad). Los usuarios de la religión popular no tienen escrúpulos acerca de mezclar e incorporar elementos a fin de satisfacer sus necesidades, independientemente de que ellas sean espirituales o materiales.[16]

La distinción que la religión oficial hace entre este mundo y el otro, implica la separación del ámbito humano y el divino, donde la divinidad se acerca a la realidad humana, pero el fin último se concibe fuera de esta realidad. Es una visión de la trascendencia donde los ámbitos de lo humano (terrenal, perecedero, inmanente) están muy bien diferenciados de lo divino (celestial, eterno, trascendente).

En base a lo observado en los cultos populares con enfoque etnográfico, esta distinción de los ámbitos humano y divino no opera, de hecho no existen en sí esos ámbitos, sino que se trata de una sola realidad, ésta, la que conocemos y en la que nos movemos, donde cohabitan el hombre, la naturaleza y los entes divinos, en una interrelación que integra a las partes en un destino común. Así, el

---

[16] Rostas, Susanna; Droogers, André (1995), "El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción", en: *Revista Alteridades*, México, UAM-Iztapalapa, vol. 5, num. 9, pp. 81-91./ p. 87.

santo, como entidad divina en sí mismo, es un habitante del mundo, un vecino del hombre, pero con cualidades y potencialidades diferentes, pero al fin y al cabo una entidad personal con la que se puede pactar, con quien se puede hablar, y a la que se puede convencer de que de algo que el hombre por sí sólo o no podría o le costaría mucho tiempo alcanzar. Como es considerado una persona, tiene voluntad propia, así que es susceptible de ver influenciada su voluntad a través de regalos –o en casos extremos- castigos para presionarlo. Siguiendo esta misma línea, al ser persona, tiene a la vez gustos y disgustos, por lo que es ambivalente, pues así como da, puede quitar, tiene una faceta dadivosa, pero también castiga. Hay que tratarlo con ciertas precauciones rituales, porque se considera que tiene personalidad, humor, deseos, amistades y enemistades, buenos y malos ratos, como todos nosotros, y nadie quisiera tocarlo justo en el punto que lo hace explotar.

Desde esta perspectiva la cuestión del milagro se convierte en una ventana a lo profundo de la religiosidad popular y los motivos de sus allegados que dinamizan estas expresiones religiosas. El milagro en la religiosidad popular se encuentra a una distancia abismal de la concepción que de él se tiene en las normas eclesiásticas oficiales. Para las personas que viven su vida en el trabajo afanoso, incierto y poco gratificante en las rudas condiciones socio-económicas deshumanizadas y adversas, el milagro es un signo de presencia divina en el acontecer ordinario que lo vuelve extraordinario. Es el desgarramiento de la inmanencia que trasciende en el aquí y el ahora, una salvación intrahistórica, un arreglo de cuentas en el más acá. Una inmanencia impotente que resulta salvada por una trascendencia que opera aquí y ahora sin dejar los linderos de la mundanidad. Cuando ya no se puede dar cuenta racional de la propia subsistencia y sin embargo se sobrevive, se está en el plano del milagro popular.

Cuando los cauces de la existencia se cierran tanto que la vida deja de fluir, el milagro –desde esta perspectiva popular- desazolva los canales de la ordinariedad para que todo cobre nuevamente su lugar y las cosas funcionen. Es pues una historia netamente individual e inmanente que se entreteje entre más

penas que glorias, en soledad, necesidades, trabajo duro, poca recompensa, anonimato, in-significancia y muchas calamidades. No parecen entretejerse en esta historia particular elementos que la institución religiosa destaca y privilegia, tales como moral, orden, sumisión a la voluntad sagrada, y menos subordinación a una estructura religiosa institucional.

El milagro popular no tiene por qué ser una situación desmesuradamente extraordinaria, basta un signo, un pequeño detalle, imperceptible tal vez para todos los que rodean al que recibe esta distinción, pero clara y particular señal para este sujeto religioso que reafirma la distinción de su persona en medio del mar de anonimato generado en la vida social apática posmoderna. Como fenómeno social, estas expresiones religiosas populares son parte de una historia individual en la que la presencia de lo divino ha tocado a ese sujeto en particular, a pesar de cualquier interpretación discrepante que otro individuo o institución pueda hacer al respecto.

Ese milagro que se concibe desde la conciencia del sujeto religioso que se siente atendido en su existencia particular por un favor divino, se materializa en el exvoto, expresión artística-religiosa que registra en la historia el favor que lo sagrado hizo en este hombre o mujer concreta desde su propia particularidad. En este sentido, todo puede ser un milagro: un bono extra en el trabajo, un asalto frustrado, una infidelidad conyugal no descubierta, un crimen no castigado, una enfermedad que cede, un amor que por fin se encuentra, preferencias sexuales que se definen, en fin, miedos afrontados, retos superados, dolores redimidos, sufrimientos transformados. El milagro es resolución existencial del caos provocado por una vida calamitosa que descarrila la ordinariedad y urge volver a encauzarla en sus rieles para que todo marche y la vida cobre sentido una vez más.

Lo sagrado, lo divino, así en abstracto, suelen destilarse en la materialidad mediante los personajes de los santos englobados en esta categoría de “los santos” o “santitos” las vírgenes, cristos, Dios Padre, ángeles y también aquellos entes que se consideran “santos” aunque la iglesia no los reconozca como tales,

son verdaderos santos extraoficiales que gozan de canonización popular: Niño Fidencio, Juan Soldado, Jesús Malverde, el Tiradito, la Santa Muerte, María Lionza, el Gauchito Gil, la Difunta Correa y un largo y dinámico etcétera.

1.4. La Religiosidad Popular como problema para las Ciencias Sociales

Podemos empezar señalando como pionero que encauza estos estudios en el área de las Ciencias Sociales a Gilberto Giménez y las ideas que vertiera en *Cultura popular y religión en el Anáhuac*[17]. Allí encontramos la primera aproximación teórica que intentaba explicar este fenómeno partiendo de un contexto ritual concreto y –sobre todo- buscando la lógica inherente al mismo, lo cual implica considerar los fenómenos religiosos populares desde la singularidad de su configuración cultural, social e histórica. De aquí se desprende el intento de comprender la religiosidad popular como un proceso paralelo a la religión oficial, en el sentido de que no es una escisión o escoriación que se desprende patológicamente de un organismo sano, sino que es un fenómeno que se diferencía mucho de los parámetros oficiales, porque responde a una realidad social e histórica muy diferente a la que viven los grupos hegemónicos.

En seguida los aportes de Félix Báez-Jorge en su vasta bibliografía[18]

---

[17] *Cfr.* Giménez, Gilberto (1978), *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México.

[18] Báez-Jorge Félix (1992), *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*, Universidad veracruzana, Xalapa. | (1994), *La Parentela de María, cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Universidad Veracruzana, Xalapa. | (1995), “Los santuarios mexicanos: religión popular, región e identidad”, en: *La Palabra y el Hombre*, octubre-diciembre 1995, no. 96, p. 45-56, Xalapa, Universidad Veracruzana. | (1998), *Entre los naguales y los santos (religión popular y ejercicio clerical en el México indígena)*, Universidad Veracruzana, Xalapa. | (2000), *Los oficios de las diosas. (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, 2ª ed., Universidad Veracruzana, Xalapa. | (2000), “Cinco siglos de intolerancia (de la satanización de los dioses mesoamericanos a la persecución de las devociones populares)”, en: La Palabra y el Hombre, julio-septiembre 2000, no. 115, Universidad Veracruzana, p. 7-23. | (2003), *Los disfraces del diablo*, Universidad Veracruzana, Xalapa. | (2006), *Olor de Santidad. San Rafael Guízar y Valencia: articulaciones históricas, políticas y simbólicas de una devoción popular*, Universidad Veracruzana, Xalapa. | (2009), “El poder y los instrumentos de la fe (San Rafael Guízar y Valencia en el entramado del Catolicismo Social)”, *Pensamiento religioso y espacio de poder*, Félix Báez-Jorge, Rogelio de la Mora, Guadalupe Vargas y José Velasco Toro (coords.), Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México: 150-214. | (2009), “En torno a la noción de lo sagrado en la cosmovisión mesoamericana”, *Cosmovisión Mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, Johanna Broda y Alejandra Gamez (coords.), BUAP, Puebla: 25-44. | (2010),

resultan medulares e indispensables, constituyéndose en referencia obligada en los estudios contemporáneos sobre religión popular en México. Este autor aporta en primera instancia, un sugerente ángulo de interpretación frente al complejo proceso de evangelización de los indios en los inicios de la Colonia –para el caso concreto de México -. No se trata ni del éxito de la *tabula rasa*, que los frailes pretendían, ni tampoco de una máscara de cristianismo que los indios tejieron para ocultar su religión prehispánica y preservarla tal cual, inamovible e impermeable. Ante estos extremos, Báez-Jorge sugiere considerar los términos de refuncionalización y reelaboración simbólica, en un contexto social e histórico determinado. Esta aportación resulta determinante para el estudio de este fenómeno, pues permite interpretar una realidad social sin dejar de considerar la existencia y empuje de los grupos subalternos. La imposición desde la hegemonía, encuentra en los grupos sometidos una respuesta dinámica donde se generan estrategias de refuncionalización simbólica, que por un lado, le dejan vivir en el nuevo contexto en que se halla inmerso, y por el otro lado, le posibilitan la continuidad histórica y cosmovisional. Además de esta sugerencia de interpretación histórica, aporta la necesidad de desglosar las "claves estructurales" de la religiosidad popular, es decir, aquellos elementos que posibilitan materialmente la vida ritual en el contexto de la religiosidad popular, tales como: imágenes de santos y sus parentescos, mayordomías, santuarios, peregrinaciones, etc. Uno de los elementos principales que a lo largo de sus obras nos lega Félix Báez, es la consideración de la relación dialéctica que se establece entre la religión hegemónica y la religiosidad popular. Una relación siempre conflictiva que se mueve en un péndulo que va desde la represión hasta la

---

"Los nuevos avatares de *Homshuk* (Inculturación litúrgica y transformación simbólica de una deidad mesoamericana del maíz, en el marco de la teología de la liberación)", *San Juan Diego y la Pachamama*, Félix Báez-Jorge y Alessandro Lupo (coords.), Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México: 196-247. | (2011), *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Xalapa. | (2013), *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos?*, Universidad Veracruzana, Xalapa. | (2013), "Núcleos de identidad y espejos de alteridad. Hagiografías populares y cosmovisiones indígenas", en: Gómez Arzapalo, Ramiro (Comp.), *Los Divinos entre los Humanos*, México, Artificio Editores, pp. 23- 40. | (2014) Báez-Jorge, Félix y Millones, Luis, *Avatares del demonio en Mesoamérica y los Andes*, libro electrónico, Amazon.

tolerancia, pasando por todos los matices entre extremos.

En ese mismo nivel están los aportes al respecto de Johanna Broda[19], especialmente en su insistencia a entender el ritual como la expresión históricamente concreta y socialmente visible de la cosmovisión. El rito no desaparece, pero tampoco permanece estático, sino que se reformula y se reorganiza según las necesidades concretas y cambios que experimenta un grupo social. El ritual plasma en la vivencia social la cosmovisión, es decir, establece el vínculo entre las concepciones abstractas proporcionadas por la cosmovisión y los hombres concretos. Implica una activa participación social e incide sobre la reproducción de la sociedad, la insistencia en el aspecto histórico y la importancia del ritual, como elemento materialmente observable, son uno de los aportes fundamentales de Broda al respecto. Además, invita a considerar la dialéctica devoción-imagen que opera en las prácticas religiosas populares en México, en la cual la devoción consagra la imagen y la imagen da contenido a la devoción. Insiste en que no podemos olvidar que en el caso de la peculiaridad de la religión popular indígena, la religión institucionalizada prehispánica fue desestructurada al desmantelarse el estado en la conquista, y a partir de las imposiciones coloniales, se abre un camino de resignificación que lleva los cultos indígenas (decapitados de un control estatal) a adherirse a la vida íntima del pueblo transformándose en cultos campesinos que llevarán al sincretismo –término polémico- pero que puede

[19] Broda, Johanna (2001) "Introducción" en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* pp. 15-45, CONACULTA-FCE, México. | (2007) "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México", Ponencia presentada en la *XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Centro Histórico de la Ciudad de México, 9 de agosto. | (2007) "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días", en *Diario de Campo*, Coordinación Nacional de Antropología, INAH, México, num. 93: pp.68-77, julio-agosto 2007. | (2009) "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México", en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas de México,* INAH/ENAH, México: 7-19. | (2013) "Presentación", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, *Los Divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 7-10. | (2018ª) "La fiesta de la Santa Cruz y su transformación en el mundo indígena Americano", en: *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018. | (2018b) "Las cosmovisiones indígenas de México y la religiosidad popular: poder, resistencia e identidad", en: *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018.

ser entendido como un proceso de reformulación simbólica en un contexto social de dominación por la fuerza donde se fusionan elementos culturales de ambas procedencias. Así pues, en la actualidad, este tipo de manifestaciones religiosas cifradas desde la religiosidad popular acogen elementos de identidad, pertenencia y abrigo social.

Luis Millones[20] –desde Los Andes- propone, ante un contexto histórico semejante al de México y frente al mismo fenómeno de la religiosidad popular, considerar lo que llama "la violencia de las imágenes", que hace referencia directa a la interpretación india de las imágenes de los santos, releídas desde un horizonte de significado totalmente diferente al de los evangelizadores.

En cuanto a la cuestión del poder, importante elemento en la discusión sobre religiosidad popular, Noemí Quezada en su introducción a *Religiosidad popular México-Cuba*[21], ubica la pertinencia de este tópico dentro del análisis del fenómeno religioso popular. Con referencia a este tema, también son decisivos los planteamientos de Eric Wolf en *Figurar el poder*[22].

En este mismo sentido, Jorge Ramírez Calzadilla[23] al tratar acerca de la religión y cómo se integra en ella la religiosidad popular, asevera que la religiosidad popular se distingue de la religiosidad oficial en tanto a la espontaneidad de la primera que permite la permeabilidad de elementos ajenos a la ortodoxia y le da una flexibilidad que los grupos populares han sabido aprovechar para integrar elementos culturales provenientes de otros contextos que

---

[20] Millones, Luis (1997), *El rostro de la fe, doce ensayos sobre religiosidad andina*, Universidad "Pablo de Olavide", Fundación El Monte, Sevilla. | (2003) *Calendario tradicional peruano*, Fondo Editorial del Congreso de Perú, Lima. | (2005) "Los sueños y milagros de San Sebastián", en: Antonio Garrido Aranda (comp.), *El mundo festivo en España y América*, Servicio de Publicaciones Universidad de Córdoba, Córdoba, pp. 309-335. | (2010) "Viaje al infierno: el dogma cristiano en las orillas del Pacífico Andino", en: Félix Báez Jorge y Alessandro Lupo (Coords.), *San Juan Diego y la Pachamama*: 19-58, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa. | (2015) "El Cristo de la Cruz de Pañalá" en: Alicia Ma. Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores, pp. 353-364.

[21] Quezada, Noemí (2004), "Introducción", en: QUEZADA, Noemí (editora), *Religiosidad popular México-Cuba*, UNAM-IIA-Plaza y Valdés Editores, México, pp. 9-24, 2004.

[22] Wolf, Eric (2001), *Figurar el poder*, CIESAS, México.

[23] Ramírez Calzadilla, Jorge (2004), "La religiosidad popular en la identidad cultural latinoamericana y caribeña", en: QUEZADA, Noemí (editora), *Religiosidad popular México- Cuba*, UNAM-IIA-Plaza y Valdés Editores, México, pp.25-46.

los aprobados por la oficialidad, creando una expresión religiosa más acorde a la cosmovisión e historia concreta de comunidades específicas.

Bebiendo de estas fuentes, ubico mis propios trabajos anteriores al respecto[24]. En cuanto a la incorporación de los entes divinos de tradición religiosa

[24] *Cfr*. Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso (*2004) Mayordomos, santos y rituales en Xalatlaco, estado de México, reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular*, ENAH, tesis de maestría en Historia y Etnohistoria, México. | (2007) *Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma: mudos predicadores de otra historia*, ENAH, tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, México. | (2009) *Los santos, mudos predicadores de otra historia*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa. | (2010) "Los santos y sus ayudantes. Mayordomías en Xalatlaco, México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular", en *Gazeta de Antropología* (Granada), No. 26/1, URL: http://hdl.handle.net/10481/6774. | (2012) *Los santos indígenas: entes divinos populares bajo sospecha oficial*, Berlín, Editorial Académica Española. | (2013) "Los santos, vecinos presentes, enigmáticos pero confiables", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 41-72. | (2014) "Análisis de las manifestaciones religiosas populares: aportes fenomenológicos", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, pp. 35-68. | (2014) "Presentación", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, pp. 9-24. | (2015) "*Cristos, santuarios y jerarquías sagradas en Chalma, Amecameca, Mazatepec y Tepalcingo*" en: Alicia Ma. Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores, pp. 73-116. | (2016) "Canonizaciones populares en América Latina: juegos de poder y referentes de identidad" en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 83-108. | (2016) "Presentación" en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 7-26. | (2017) "Introducción. (Perfilando discusiones sinceras para heridas abiertas: La religiosidad Popular *ad intra* y *ad extra* de la Iglesia)" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular*, México, Universidad Intercontinental, pp. 8-33. | (2017) "Procesos de identidad y diferencia en las dinámicas religiosas populares. La Iglesia en contextos sociales diversos y la construcción del ámbito nosotros-ellos" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular*, México, Universidad Intercontinental, pp. 37-72. | (2017) Presentación: Revista *Intersticios*, número dedicado a: *Religiosidad Popular y procesos sociales implícitos. Reflexión teórica de las repercusiones sociales de las expresiones religiosas*, Universidad Intercontinental, año 22, # 47, julio-diciembre 2017. En prensa. | (2017) "Escenas de Religiosidad Popular en el Muralismo Mexicano: Hacia la Construcción de una Identidad Nacional Sobre Ciertos Consensos Sociales", en: Revista *Intersticios*, número dedicado a: *Religiosidad Popular y procesos sociales implícitos. Reflexión teórica de las repercusiones sociales de las expresiones religiosas*, Universidad Intercontinental, año 22, # 47, julio-diciembre 2017. En prensa. | (2018), "Introducción. Santuarios y peregrinaciones: reflejos de la eternidad en el reino de este mundo", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Universidad Intercontinental. En prensa. | (2018), "Procesiones y santuarios, sus santos y sus jerarcas: disputas por el entendimiento y el control de lo sagrado en la lógica de la religiosidad popular", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Universidad Intercontinental. En prensa. | (2018), "Notas básicas a considerar en la reflexión interdisciplinar sobre la religiosidad popular como problema socio-cultural" en: *Apuntes sobre la Misión: Religiosidad Popular*, Cuaderno no. 3, México, Misioneros de Guadalupe- Comisión de Reflexión de la

Misión *Ad Gentes* (COREMAG), pp. 9- 36. | (2018), Presentación: *Aportes reflexivos al diálogo intercultural e interreligioso*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 1, México, pp. 7-21. (https://issuu.com/ramirogomez9/docs/senda_libre_cuaderno_1) | (2018) Presentación: Revista *Intersticios*, número dedicado a: *Religión y Cultura: cimientos terrenales de lo sagrado. Aportes interdiscipinarios al estudio de la religión como parte integral de la Cultura*, Universidad Intercontinental, año 23, # 48, enero-junio 2018. En prensa. | (2018) "Luchas por la Legitimidad del Poder en el Estado Mexicano: Benito Juárez y su incautación simbólica a la Iglesia", en: Revista *Intersticios*, número dedicado a: *Religión y Cultura: cimientos terrenales de lo sagrado. Aportes interdiscipinarios al estudio de la religión como parte integral de la Cultura*, Universidad Intercontinental, año 23, # 48, enero-junio 2018. En prensa. | (2018) "Apuntes teóricos pertinentes en el análisis interdisciplinar de la Religiosidad Popular en contextos urbanos: alcances, límites e implicaciones en la realidad social", en: Serrano, Emiliano y Gómez Arzapalo (Coords.), *Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad latinoamericana contemporánea*, San Pablo, México, 2018. En prensa. | (2018) Introducción: "El problema esencial de la cultura en perspectiva intercultural: el otro" en *Interculturalidad en clave intersubjetiva*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 2, México, pp. 7-18. (https://issuu.com/ramirogomez9/docs/cuaderno_2_senda_libre) | (2018) "Cultura, interculturalidad e inculturación. Reflexión en perspectiva Latinoamericana" en *Interculturalidad en clave intersubjetiva*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 2, México, pp. 89-112. (https://issuu.com/ramirogomez9/docs/cuaderno_2_senda_libre) | (2018) "Presentación-Introducción. De un texto colectivo. De un proyecto colegiado. Esperanzas y expectativas de un caminar conjunto" en *Repensar lo sagrado desde otras coordenadas culturales*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 3, México, pp. 9-20. (https://issuu.com/ramirogomez9/docs/cuaderno_3_senda_libre) | (2018) "Concepción de la divinidad en comunidades campesinas mexicanas: esbozo de una diferencia velada" en *Repensar lo sagrado desde otras coordenadas culturales*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 3, México, pp. 21-37. (https://issuu.com/ramirogomez9/docs/cuaderno_3_senda_libre) | (2018) "Las encrispadas aristas del mestizaje: encrucijadas existenciales entre lo que somos y lo que imaginamos" en: *Una reflexión crítica sobre el mestizaje*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 4, México, pp. 7-78. (https://issuu.com/ramirogomez9/docs/cuaderno_4_senda_libre_mestizaje) | (2018) "Consideraciones histórico-culturales en la reformulación de la Virgen de Guadalupe como símbolo religioso nacional mexicano: etnicidad, identidad y conflicto" en: *Implicaciones del antecedente indígena en el acontecimiento guadalupano (Y su olvido en la migración del símbolo al cobijo de la nación mestiza)*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 5, México. En conformación. | (2018) "La Virgen de Guadalupe en México: Reconfiguraciones simbólico-religiosas en el devenir histórico" en: *Implicaciones del antecedente indígena en el acontecimiento guadalupano (Y su olvido en la migración del símbolo al cobijo de la nación mestiza)*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 5, México. En conformación. | (2018) "Dos ejemplos etnográficos de Otra forma de creer: La fiesta de San Nicolás en Ixmiquilpan, Hidalgo y las hermandades de semana santa en Taxco, Gro." en *La posibilidad de creer "De otra forma": retos y perspectivas de la confrontación con la fe vivida desde la alteridad cultural*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 6, México. En conformación. | (2018) "La religiosidad popular más allá del concepto: patrimonio compartido Pueblo-Iglesia (Síntesis pluricultural operativa" en: *La religiosidad popular vista desde la teología y la pastoral: encuentros y desencuentros*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 7, México. En conformación. | (2018) "Elementos anti-trágicos en la religiosidad popular mexicana: rebeldía y resistencia frente al anonimato, nulidad, sufrimiento y desventura recurrente" en: *La religiosidad popular entendida como problema intercultural y espacio privilegiado de diálogo interreligioso*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 8, México. En conformación. | (2018) "La religiosidad popular como problema intercultural" en: *La religiosidad popular entendida como problema intercultural y espacio privilegiado de diálogo interreligioso*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 8, México. En conformación. | (2018) "Jesucristo entre los pueblos indígenas mexicanos. Una aproximación desde la antropología y la descripción etnográfica" en: *La religiosidad indígena mexicana:*

mesoamericana con los entes sagrados cristianos tenemos los trabajos de Alicia María Juárez Becerril[25]; y los de Adelina Suzan Morales[26]. En cuanto a la

pervivencias culturales en la concepción autóctona de lo sagrado, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 9, México. En conformación. | (2018) "El Diablo como prototipo de lo Otro en el Occidente Cristiano: una aproximación desde datos etnográficos mexicanos" en: *El problema del otro en la cultura*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 10, México. En conformación. | (2018) *Diez años de reflexión sobre la religiosidad popular desde la antropología y la filosofía. Selección de Textos I (Parte Teórica)*, Senda Libre, Colecc. Antologías, Antología no. 1, México, https://issuu.com/ramirogomez9/docs/antologia_gomez_arzapalo_sl_1 | (2018) *Diez años de reflexión sobre la religiosidad popular desde la antropología y la filosofía. Selección de Textos II (Casos específicos)*, Senda Libre, Colecc. Antologías, Antología no. 2, México. (https://issuu.com/ramirogomez9/docs/antologia_gomez_arzapalo_sl_2) | (2018) *Presentación del proyecto: Observatorio de la Religiosidad Popular. Selección de textos a cuatro años de su fundación*, Senda Libre, Colecc. Antologías, Antología no. 2, México. (https://issuu.com/ramirogomez9/docs/antologia_gomez_arzapalo_sl_3) | (2018) Presentación: *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018. | (2018) "Retrospectiva del ORP a tres años de su fundación: itinerario de un caminar conjunto (logros, retos, expectativas)" en: *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018. | (2018) "Santos, fiestas y maíz: cristianismo agrícola mesoamericano" en: *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018. | (2019) "Reinterpretaciones y reacomodos en la vivencia religiosa popular de la Semana Santa en México: oscilando entre lo prohibido, lo solapado y lo coincidente" en: *Religiosidad Popular en la Semana Santa. Casos y análisis diversos*, UIC, México. En prensa. | (2019) "Fiestas y ferias de Cuaresma y Semana Santa en la religiosidad popular mexicana. Dos ejemplos etnográficos de reinterpretación simbólica y reestructuración litúrgica*" en: Religiosidad Popular en la Semana Santa. Casos y análisis diversos*, UIC, México. En prensa.

[25] *Cfr.* Juárez Becerril, Alicia María (2009), "Monitoreando la vida: percepciones en torno a la religiosidad popular en el volcán Popocatépetl frente a la visión tecnocrática", en: Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, pp. 129-145, ENAH-INAH, México. | (2009), "Una esclava para el Popocatépetl: Etnografía de dos rituales con motivo del cumpleaños a Don Gregorio", en Johanna Broda y Alejandra Gámez [coords.]. *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, Benemérita Universidad de Puebla, Puebla: 331-348. | (2010), *Los aires y la lluvia. Ofrendas en San Andrés de la Cal, Morelos*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México. | (2010), *El oficio de observar y controlar el tiempo. Los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central. Un estudio sistemático y comparativo*, tesis de Doctorado en Antropología, FFYL-UNAM/IIA, México. | (2013), "De santos y divinidades de la naturaleza. La interacción de los especialistas meteorológicos con las entidades sagradas", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 127-155. | (2014), "Claves estructurales para el estudio de los especialistas rituales" en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, pp. 69-89. | (2015) "De lluvias y semillas: el Santo Entierro de Taxco, Gro" en: Alicia Ma. Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores, pp. 251-276. | (2017) "Oraciones por el temporal. Santos en la religiosidad popular campesina mexicana" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular*, México, Universidad Intercontinental, pp. 195-210. | (2017) "La milpa de la virgen en Tepoztlán Morelos: contextos de religiosidad popular y saberes campesinos", en: Revista *Intersticios*, número dedicado a: *Religiosidad Popular y procesos sociales implícitos. Reflexión teórica de las repercusiones sociales de las expresiones religiosas*, Universidad Intercontinental, año 22, # 47, julio-diciembre 2017. En prensa. | (2018), "La Mesa entre las nubes. El

interrelación entre pueblos de una región que se auspicia bajo la figura o tutela de los santos en la dinámica de la religiosidad popular destaca Jorge Escamilla Udave[27]; María Elena Padrón Herrera[28]; y Alba Patricia Hernández Soc[29].

Santuario Natural del Popocatépetl", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Universidad Intercontinental. En prensa. | (2018) "Atlatlacualiztli: un ritual para la tierra y el buen temporal" en: *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018. En prensa| (2018) "Hierofanías de lo cotidiano: irrupciones de lo sagrado en la ordinariedad. Análisis de exvotos" en: *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018. En prensa| (2018) "El lavado de manos: un ritual de reencuentro entre ahijados y padrinos" en: *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018. En prensa| (2018) "Palabras de bienvenida a la Cuarta Reunión Plenaria del Observatorio Intercontinental de Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante" en: *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018. | (2018) "Colores y esencias: el ritual agrícola a los aires en un poblado de Morelos", en: *La posibilidad de creer "De otra forma": retos y perspectivas de la confrontación con la fe vivida desde la alteridad cultural*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 6, México, 2018. En conformación. | (2018) "Las oraciones por el temporal. Santos en la religiosidad popular mexicana", en: *La religiosidad popular vista desde la teología y la pastoral: encuentros y desencuentros*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 7, México, 2018. En conformación. | (2018) "Presentación", en: *La religiosidad indígena mexicana: pervivencias culturales en la concepción autóctona de lo sagrado*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 9, México, 2018. En conformación. | (2019) "Veneración al santo entierro de Taxco: una celebración en el último viernes de cuaresma", en: *Religiosidad Popular en la Semana Santa. Casos y análisis diversos*, UIC, México. En prensa.

[26] Suzan Morales, Adelina (2008), *Paisaje y ritualidad en Xicochimalco, Ver. Un municipio en el bosque de niebla*, tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria, ENAH, México. | (2009), "Paisaje y ritualidad en Xicochimalco, Veracruz", en: Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, pp. 119-128, ENAH-INAH, México. | (2013), "El Dueño del Monte: una manifestación de la religiosidad popular", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 157- 172. | (2018), "Un Santuario natural: la morada de Cuahuxihuan", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Universidad Intercontinental. En prensa.

[27] *Cfr.* Escamilla Udave, Jorge (2008), *La devoción en escena. Loa en honor a San Isidro Labrador*, Xalapa, Editora de Gobierno del estado de Veracruz. | (2009), "Religiosidad Popular y teatro indígena en el centro de Veracruz", en: Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, pp. 51-61, ENAH-INAH, México. | (2012), *Catecismo visual: religiosidad popular y teatro indígena en el Centro de Veracruz,* Tesis de Doctorado presentada en la División de Estudios de Posgrado, ENAH, México. | (2013), "El camino de los santos entre los totonacos de la región misanteca", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 107-125. | (2018), "Oratorios familiares de Xalapa, Veracruz: ¿Santuarios provisionales durante el conflicto religioso?", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Universidad Intercontinental. En prensa.

[28] *Cfr.* Padrón Herrera, María Elena (2009), "Devoción al patriarca San José y juegos de poder en San Bernabé Ocotepec-Cerro del judío, Ciudad de México", en: Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, pp. 63-73, ENAH-INAH, México. | (2011), *San Bernabé Ocotepec. Religiosidad, organización comunitaria y resistencia social de un pueblo de la ciudad*

Finalmente, en la cuestión del poder en las dinámicas religiosas populares cabe mencionar a Florentino Sarmiento[30]. Las anteriores referencias parten del campo

de México, Tesis de Doctorado presentada en la División de Estudios de Posgrado, ENAH, México. | (2013), "¡Si el Señor nos presta vida! ¡Si el Señor nos da licencia! Reciprocidad entre divinidades y humanos al suroeste de la Ciudad de México", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 173-193. | (2016) "Introducción" en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 27-41. | (2016) "Religiosidad, identificaciones y relaciones de poder en San Bernabé, Ocotepec, D.F." en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 43-81. | (2017) "Identidad, resistencia y reivindicación social a través de la religiosidad popular" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Universidad Intercontinental, pp. 123-152. | (2018), "Al Santo Señor de Chalma yo le pido con el alma…Culto familiar, gremial y barrial en Santa María Nativitas-Zacapa y Xaltocan, Xochimilco, CDMX", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Universidad Intercontinental. En prensa. | (2018) *"¡Al Santo Seño de Chalma yo le pido con el alma!* Culto familiar, gremial y barrial en Santa María Nativitas, Xochimilco, Ciudad de México", en: *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018. | (2018) "Correspondencias: identificaciones sociales e intercambio ritual entre santos patronos, al suroeste de la Ciudad de México", en: *La posibilidad de creer "De otra forma": retos y perspectivas de la confrontación con la fe vivida desde la alteridad cultural*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 6, México, 2018. En conformación. | (2018) "Religiosidad, territorio e identidad. Comunidades Cristianas de Base y reivindicaciones sociales en el Cerro del Judío, Ciudad de México", en: Serrano, Emiliano y Gómez Arzapalo (Coords.), *Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad latinoamericana contemporánea*, San Pablo, México, 2018. En prensa.

[29] *Cfr.* Hernández Soc, Alba Patricia (2010), *Religiosidad popular en Sta. Cruz del Quiché, Guatemala. Entramado de su gente, su historia y sus tradiciones*, tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, ENAH, México. | (2011), "El habla de la historia, los santos y la comida Patzité y Santa Cruz del Quiché, Guatemala", en: Alejandra Gamez (coord.), *Memorias de la XXIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, s/p, BUAP-UNAM-SMA, México. | (2013), "Entre vírgenes y santas (Patzité y Santa Cruz del Quiché, Guatemala)", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 195-212. | (2017) "El ciclo agrícola del maíz entre los mayas quichés de Guatemala y los nahuas de la Huasteca Hidalguense de México" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular*, México, Universidad Intercontinental, pp. 307-324. | (2017) "De santos católicos e historias: cofradía en Santa Cruz del Quiché, Guatemala", en: Revista *Intersticios*, número dedicado a: *Religiosidad Popular y procesos sociales implícitos. Reflexión teórica de las repercusiones sociales de las expresiones religiosas*, Universidad Intercontinental, año 22, # 47, julio-diciembre 2017. En prensa. | (2018), "Paisaje ritual: el cerro Pocohil de Chichicastenango, Guatemala", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Universidad Intercontinental. En prensa.| (2018) "Santa Elena de la Cruz y la danza de la serpiente", en: *La posibilidad de creer "De otra forma": retos y perspectivas de la confrontación con la fe vivida desde la alteridad cultural*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 6, México, 2018. En conformación.

[30] *Cfr.* Sarmiento Tepoxtécatl, Florentino (2011) "Trabajo obrero, vida urbana y religión popular del municipio de Cuautlancingo", en *Cuautlancingo en el tiempo*, México,pp, 30-58. | (2014) "La religión popular indígena y la cruzada evangelizadora: la dialéctica del poder" en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica.*

disciplinar de la antropología y se ubican *ad extra* de la Iglesia, en cuanto fundamentación teórica y fines perseguidos por las diferentes investigaciones de los autores citados que se ubican en el campo de las Ciencias Sociales. En este sentido, cabe mencionar también algunos autores *ad intra* de la iglesia que aportan valiosas y sugerentes contribuciones desde el interior de su actividad pastoral con un sentido crítico y tendiente a la apertura en la riqueza de las interpretaciones desde distintas procedencias teóricas, entre ellos cabe mencionar a Jesús Serrano[31], Alejandro Gabriel Emiliano[32], Luis Fernando Botero[33], Ernesto

Análisis y aportaciones interdisciplinares, México, Artificio Editores, pp.91-113. | (2016) "Esperamos un milagro. Dos procesos de conflicto en el estado de Puebla" en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 109-129. | (2017) "*La forma correcta…* Reglamentación de las devociones populares en tres decanatos de Puebla" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Universidad Intercontinental, pp. 449-467.

[31] *Cfr.* Serrano Sánchez Jesús Antonio (2013), *Planeación estratégica para la pastoral*, México, Editorial San Pablo. | (2014) (Coord.) *Atención Pastoral a la Devoción a San Judas Tadeo*, México, Editorial San Pablo. | (2014) "Mayordomías, realidad urbana y nueva evangelización" en: Gómez Arzapalo, Emiliano, Serrano, y Cruz (Comps.) *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México, Editorial San Pablo, pp. 191-196. | (2014) "Reacciones a los retos pastorales de las unidades habitacionales" en: *Vivir la fe en la Ciudad hoy*, México, Editorial San Pablo, t. II, pp. 339-352. | (2016) "Vitalidad y Complejidad de la Religiosidad Popular de los jóvenes mexicanos: evidencias empíricas" en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 257-278. | (2017) "Elementos para abordar una conceptualización de la religiosidad popular urbana" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Universidad Intercontinental, pp. 361-378. | (2018) "Epistemología de la religiosidad popular urbana", en: Gómez Arzapalo, Ramiro; Serrano, Jesús; y Emiliano, Alejandro (Coords.), *Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad latinoamericana contemporánea*, San Pablo, México. En prensa.

[32] *Cfr.* Emiliano Flores, Alejandro Gabriel (2014), "Introducción: ¿Depurar la Mayordomía? Pastoral urbana, imaginarios sociales y vida cotidiana" en: Gómez Arzapalo, Emiliano, Serrano, y Cruz (Comps.) *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México, Editorial San Pablo, pp. 7-18. | (2014) "Retos pastorales de las unidades habitacionales" en: *Vivir la fe en la Ciudad hoy*, México, Editorial San Pablo, t. II, pp. 311-328. | (2014) "Todos de regreso en casa. Día de muertos en popoloca" en: Gómez Arzapalo y Juárez Becerril (Comps.), *Fenómenos Religiosos Populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, pp. 367-383. | (2016) "Religión, religiosidad popular, identidad e imaginarios" en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 337-355. | (2017) "Miedo y Salvación. Acercamiento psicosocial a la Religión, *misión* y religiosidad popular" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Universidad Intercontinental, pp. 73-94. | (2018), "Santo, santuario y peregrinaje en la urbe. Cristo, Rey del Universo de la colinia Leyes de Reforma, Iztapalapa, CDMX", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Universidad Intercontinental. En prensa. | (2018) "Aproximación a la Religiosidad Popular Urbana", en: Gómez Arzapalo, Ramiro; Serrano, Jesús; y Emiliano, Alejandro (Coords.), *Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad latinoamericana contemporánea*, San Pablo, México. En prensa. | (2018) "La tiranía de la fascinación. Representación social de la pastoral en

Mejía[34] y Miriam Cruz[35].

alumnos de teología de la UCLG", en: *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018. | (2018) "Hacia una religiosidad popular urbana", en: *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018. | (2019) "Semana Santa en Cristo Rey, Leyes de Reforma, CDMX. Peripecias de ingreso a la vida cotidiana de la Religiosidad Popular", en: *Religiosidad Popular en la Semana Santa. Casos y análisis diversos*, UIC, México. En prensa.

33 *Cfr.* Botero Villegas, Luis Fernando (1991), "La Iglesia y el indio en la colonia. Una lectura a los Sínodos Quitenses de 1570, 1594 y 1596", en *Política indigenista de la iglesia en la colonia*, Quito, Abya-Yala, pp 55-143. (1992) *Indios, tierra y cultura*, Quito, Abya-Yala. | (2003) *Para que respeten. Historia y cultura entre los Awá del suroccidente colombiano*, Medellín, Diócesis de Tumaco-MISEREOR. | (2005) *De negros a afros. Ley 70, poder e identidades negras en el Pacífico sur de Colombia*, Medellín, Diócesis de Tumaco-MISEREOR. | (2008) "Los Awá y sus relaciones religiosas fronterizas", *Revista Indiana*, Nº 25, pp 9-26, Berlín. | (2011) "Algunos elementos religiosos del pueblo Awá del suroccidente colombiano. Una aproximación etnográfica", *Gazeta de antropología,* N° 27-2, edición electrónica, www.ugr.es | (2012) *Sociedad, cultura y religión. El hecho religioso en los łngal awá del suroccidente colombiano. Aproximaciones,* Leipzig, Editorial Académica Española. | (2014) "El hecho religioso en los Inkal Awá del suroccidente colombiano" en: Gómez Arzapalo y Juárez Becerril (Comps.), *Fenómenos Religiosos Populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, pp.205- 253. | (2017) "La vida social y religiosa de los Inkal Awá del suroccidente colombiano y sus relaciones con la Iglesia Católica de las diócesis de Tumaco e Ipiales" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Universidad Intercontinental, pp. 325-360. | (2018) "Semana Santa en Yaruquíes, Ecuador", en: *La religiosidad popular vista desde la teología y la pastoral: encuentros y desencuentros*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 7, México, 2018. En conformación. | (2018) "¿Carnaval, *Pawkarraymi* o una "invención de la tradición" en Ecuador?", en: *La religiosidad indígena mexicana: pervivencias culturales en la concepción autóctona de lo sagrado*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 9, México, 2018. En conformación. | (2018) "Capitalismo, avaricia y espiritualidad indígena. Una reflexión oportuna desde la economía política, la filosofía y la antropología", en: Revista *Intersticios*, número dedicado a: *Religión y Cultura: cimientos terrenales de lo sagrado. Aportes interdiscipinarios al estudio de la religión como parte integral de la Cultura*, Universidad Intercontinental, año 23, # 48, enero-junio 2018. En prensa. | (2019) "Semana Santa en Yaruquíes, Ecuador", en: *Religiosidad Popular en la Semana Santa. Casos y análisis diversos*, UIC, México. En prensa.

34 *Cfr.* Mejía Mejía, Ernesto (2012) (Coord.), *La fiesta de San Judas Tadeo*, Revista Presencia Apostólica, México, Liga Nacional de San Judas Tadeo. | (2015) *La devoción a San Judas Tadeo entre los jóvenes en San Hipólito, D.F.*, Tesis de Maestría en Pastoral Urbana, Universidad Católica *Lumen Gentium*, México. | (2017) "San Judas Tadeo: las nuevas vías de la fe en la ciudad. Los jóvenes y la religiosidad popular en la Ciudad de México" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Universidad Intercontinental, pp. 403-424. | (2018), "La devoción juvenil a San Judas Tadeo y la importancia del cuerpo", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Universidad Intercontinental. En prensa.

35 *Cfr.* Cruz Mejía, Miriam Guadalupe (2011), *Cultura y Religiosidad Popular: Participación juvenil en la escenificación de Semana Santa en Iztapalapa*, México, El autor-ENAH, Tesis de Licenciatura en Antropología Social. | (2014) (Coord. Junto con Gómez Arzapalo, Emiliano y Serrano) *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México, Editorial San Pablo. | (2014) "Con sabor a Religiosidad Popular, experiencias de organización familiar en Iztapalapa" en: Gómez Arzapalo y Juárez Becerril (Comps.), *Fenómenos Religiosos Populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, pp.291-309. | (2016) "Iztapalapa por Ixtapalapa: controversias históricas y religiosas en torno a la identidad del pueblo" en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 227-251. | (2017), "Santa Barbara

Se destacan en este mismo sentido intraeclesial los trabajos de Benjamín Bravo[36] y Luis Maldonado[37].

1.5. La Religiosidad Popular como categoría de análisis

Concebir a la Religiosidad Popular como un concepto teórico, nos posibilita acuñar en él varios elementos constitutivos que al entrecruzarse permiten una mejor comprensión del fenómeno social observado, de tal manera que es posible utilizarlo como categoría de análisis. La religiosidad popular entendida como lo hemos propuesto en este trabajo, es un concepto que sirve en el análisis de los fenómenos religiosos populares pues da una explicación que busca la coherencia social e histórica de un proceso ritual desarrollado al interior de sectores sociales particulares. Ayuda a interpretar un fenómeno sumamente complejo, debido a la cantidad de factores que en él convergen. No se trata de una explicación desde el ámbito meramente piadoso-devocional, sino que ofrece una posibilidad de interpretación de este abigarrado proceso social que requiere ser comprendido desde la interconexión de sus partes. La religiosidad popular acuñada como un término específico que nos ayuda a describir y explicar los rituales que se desarrollan en el contexto de la religiosidad popular, permite abrir un horizonte interpretativo de esta complicada vida ritual integrada en su contexto social, político y económico particular, al interior de comunidades que –a su vez- están

y sus barbaritas, imaginarios religiosos barriales en el pueblo de Ixtapalapa, D.F." en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Universidad Intercontinental, pp. 379-402. | (2018) "¡Ah que bárbaras, las de Ixtapalapa!", en: *La posibilidad de creer "De otra forma": retos y perspectivas de la confrontación con la fe vivida desde la alteridad cultural*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 6, México, 2018. En conformación.

[36] *Cfr.* Bravo Pérez, Benjamín (1986) *La religiosidad popular*, Credo, México. | (2013) (Coord.), *Para comprender la Iglesia de Casa*, Verbo Divino, Navarra. | (2014), "Reflexión sobre la Religiosidad Popular desde la experiencia pastoral" en: Gómez Arzapalo, Emiliano, Serrano, y Cruz (Comps.) *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México, Editorial San Pablo, pp. 183-185. | (2014), "Las culturas religiosas, puerta actual de entrada para la Pastoral Urbana" en: *Vivir la fe en la Ciudad hoy*, México, Editorial San Pablo, t. I, pp. 117-125.

[37] *Cfr.* Maldonado, Luis (1985), *Introducción a la religiosidad popular*, Sal Terrae, Santander. | (1985), *Religiosidad Popular: Nostalgia de lo mágico*, Madrid, Cristiandad. | (1989), "La religiosidad popular", en: Carlos Álvarez Santaló; María Jesús Buxó i Rey; Salvador Rodríguez Becerra (Coords.), *La Religiosidad Popular*, t. I, pp. 30-43, Anthropos, Barcelona.

integradas en un todo más amplio y hegemónico. Las relaciones que contextualizan esta vida ritual se integran de una u otra manera de forma no sólo endógena, sino también exógena.

Así pues, el concepto de religiosidad popular, entendido desde las reflexiones originadas en la antropología, trata de rescatar el proceso de la religiosidad popular desde la lógica interna de las comunidades que la sustentan, y no verla como un desprendimiento de la religión oficial, cuyos orígenes serían la ignorancia y "mala copia" local de una organización cultual sistematizada en la religión hegemónica. En este sentido, las prácticas religiosas populares son una opción social, pues implican el posicionamiento frente a un grupo hegemónico que impone ciertos parámetros, que no necesariamente responden a las necesidades históricas y sociales concretas de un grupo local, lo cual sí encuentra respuesta en una reinterpretación popular de los elementos religiosos propuestos desde la oficialidad.

Al analizar los fenómenos religiosos populares, se hace indispensable considerar –como ya habíamos señalado repetidamente- la lógica interna que articula los componentes que integran dichos fenómenos, de lo contrario, parcializaríamos un proceso social históricamente conformado, cuya riqueza está en el conjunto y la interacción que guardan sus partes constitutivas. Se requiere, pues, de un concepto dinámico que permita el juego interactuante de otros conceptos que ayuden a dar cuenta del fenómeno observado, tal es la cualidad que se quiere acuñar en el concepto de "religiosidad popular", el cual intenta amalgamar conceptos relacionados tales como: sincretismo, hegemonía, contrahegemonía, poder, cosmovisión, relación dialéctica, etc. Si se quiere, el concepto de "religiosidad popular" puede verse como un concepto que "amarra" otros que de mantenerse separados no darían una explicación satisfactoria para el caso de los fenómenos religiosos populares, los cuales implican la interacción de las esferas social, económica, política, devocional, psicológica, etc., mismas que desde su particularidad no podrían dar cuenta de un fenómeno tan amplio y complejo, pero que articuladas, bajo un concepto que de lógica y coherencia al

conjunto explicativo, pueden aportar mucho más en su unidad que en su dispersión.

1.6. La Religiosidad popular como problema intercultural

Considerar la religiosidad popular como un problema de relaciones interculturales redituaría en un acercamiento entre partes menos ríspido que si se pretende iniciar el diálogo empezando por enfatizar las diferencias.

Muchos de los conflictos más amargos entre las instancias jerárquicas oficiales y los agentes de la religiosidad popular vienen no por cuestiones dogmáticas, reglamentarias o litúrgicas, sino por diferencias de interpretación simbólica, adecuación local de la propuesta cristiana y –evidentemente- por la cuestión del poder y el control sobre espacios y tiempos sagrados.

En este sentido, reconocer la diferencia cultural del interlocutor sería un primer paso hacia un diálogo intercultural que resulte provechoso en la convivencia social que *de facto* ya se da desde hace mucho tiempo.

Obviar que todo significa lo mismo en todo lugar, en todo momento y para toda persona es el principio de la aridez en las relaciones frustradas entre la oficialidad eclesiástica y la parte religiosa popular. Así, cabe destacar que la religiosidad popular, al ser permeable, dinámica y adaptativa, es increíblemente más proclive al diálogo y la negociación que la parte eclesial. Además, pastoralmente hablando, la obligación de inculturación es de la parte que ofrece el mensaje y llega como foráneo a la intimidad de un pueblo, barrio o colonia acostumbrada a su ordinariedad social y que no tiene por qué abandonar sus cimientos culturales para dar gusto a un extraño que va de paso, que ni entiende ni se esfuerza por entender.

Considerar la diversidad cultural, aún en un espacio que por inercia pretendemos totalmente unitario y domesticado como la ciudad, es prioritario para definir al menos en principio a los interlocutores con los que se encuentra el agente de pastoral. Una actitud soberbia y sobrada de posesión de la única forma

posible de expresión religiosa es garantía segura del cierre de toda puerta y ventana a la alteridad.

Reconocer la diversidad cultural endógena en la ciudad, es un camino más adecuado al reconocimiento, respeto y comprensión de las formas religiosas que el grupo particular asume, significa y celebra.

1.7. Consecuencias de la religiosidad popular en la forma particular de existencia social en comunidades locales (vs. Global)

La religiosidad popular en su complicada constitución incorpora elementos de la religión oficial seleccionados por los habitantes de un pueblo determinado, de acuerdo a su propia experiencia y necesidades históricamente concretas, las cuales corresponden a su realidad económica, política y de organización social.

Este fenómeno implica una red de relaciones sociales que posibilita en la vida material la irrupción de los elementos abstractos contenidos en la cosmovisión. En las comunidades indígenas, la religiosidad popular incorpora elementos del bagaje cultural mesoamericano refuncionalizados a lo largo de años de presiones externas –tanto políticas, como económicas y religiosas- en una creativa selección de seres sobrenaturales, relacionados con fuerzas naturales y necesidades colectivas concretas. La coordinación entre estos elementos sólo es posible gracias a la intervención de sujetos concretos que actúan con el apoyo comunitario en una lógica operativa que resulta fuera de toda lógica para la iglesia oficial.

Queda claro que la religiosidad popular como proceso social históricamente determinado involucra elementos identitarios -como la figura del santo patrono del barrio- que crean una referencia común al interior de la comunidad, lo cual permite la distinción entre lo propio y lo ajeno, entre lo interno y lo externo. Este proceso tiene que ver más con las dinámicas sociales concretas, que con una abstracción ajena al mundo material.

La estructura organizativa que conlleva el culto a los santos en las comunidades tradicionales que los celebran bajo las formas tradicionales, implica

no solamente los elementos abstractos contenidos en su cosmovisión –los cuales establecen la posibilidad de un lenguaje común que posibilita la vida ritual comunitaria- sino que más bien, y en mayor medida, ponen en juego las relaciones sociales y económicas que se convierten en norma de conducta social no escrita pero por todos entendida, aún cuando no la acaten. Esto se puede observar con la irrupción de sectas protestantes en la zona y el rechazo comunitario, no a la profesión de tal o cual denominación, sino a la no-participación de los conversos en los eventos colectivos; pudiéndose dar el caso de la exclusión de un católico que niega su aportación al esfuerzo comunitario, o bien, por el contrario, la inclusión y aceptación de un protestante que asume su responsabilidad en la participación comunitaria.

La organización social y económica que implica la religiosidad popular, posibilita el desarrollo de actividades comunitarias que ayudan a la cohesión social en el interior del pueblo, y su interrelación con los pueblos vecinos participantes. El esfuerzo por celebrar debidamente a los santos, es un esfuerzo invertido en asegurar continuidad a su especificidad como pueblo, a su forma de ser, diferentes a sus vecinos.

Los procesos sociales que se entrecruzan en la dinámica de la religiosidad popular, posibilitan la vigorización y el desarrollo de las redes sociales que cohesionan la comunidad y optimizan su funcionamiento en lo económico y político. Esto favorece la integración de los individuos y los grupos dentro del pueblo, fortaleciendo los lazos de parentesco o amistad, y ampliando las posibilidades de establecer nuevos nexos tanto al interior, como al exterior del mismo.

No podemos dejar de mencionar el impulso que esta dinámica proporciona a la identidad, pues se desarrollan actividades comunes donde el beneficio se comparte, el caso más inmediato es la fiesta misma, pero recordemos –según lo expuesto en los capítulos anteriores-, la integración en la fiesta del trabajo comunitario en obras públicas. La participación colectiva intensa en estas

actividades crea un referente común en el santo, el trabajo, la fiesta, la diversión, los gastos y los beneficios que no recaen en un particular, sino en el grupo.

Impulsada por su propia lógica interna, el ritual engrana lo económico, político, social y religioso, ayudando al amalgamamiento de una forma de existencia social concreta, que responde a las necesidades y antecedentes concretos del lugar donde se origina. La memoria que el pueblo guarda de su pasado, le ayuda a definir su identidad, en una continuidad, que no sólo es referencia al pasado, sino una proyección hacia lo venidero, donde la acción presente es la que asegura dicha continuidad.

1.8. Notas definitorias de la religiosidad popular

Podemos presentar las siguientes notas constitutivas de la religiosidad popular que ayudan a definir su especificidad:

- Es un proceso sincrético, siguiendo en este concepto a Broda, quien propone definir el sincretismo "como la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza, sobre todo en un contexto multiétnico"[38].
- Es una expresión religiosa permeable, y que se caracteriza por cierto grado de espontaneidad –cosa que no ocurre en la oficialidad, cuyos dogmas y normas, hacen rígidas sus expresiones litúrgicas, sin mucho espacio para el cambio y la espontaneidad-. Esto no quiere decir que no haya lineamientos establecidos dentro de los pueblos, barrios o colonias para los rituales populares, de hecho, hay formas de institucionalización de los mismos, a través de los mayordomos y otros cargos, así como los especialistas rituales, "los viejos" que no se ven, no aparecen protagónicamente,

[38] Broda, Johanna, (2007), "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días", en *Diario de Campo*, Coordinación Nacional de Antropología, INAH, México, num. 93: pp.68-77, julio-agosto 2007, p. 73.

pero están siempre presentes detrás de los organizadores, discretamente indicando lo necesario para que las cosas se hagan “como deben ser”, “como siempre han sido”.

- Mantiene relación con la religión oficial. La requiere, pero ella decide en qué y cómo. A su vez, la religión oficial la desprecia en muchos aspectos, pero cuando puede usarla para sus fines, lo hace. Se trata de una relación tensa, dialéctica.
- Es un proceso paralelo, pero siempre unido a la religión oficial, con una lógica propia, que se entiende por sí misma y no es una simple escisión de la religión oficial. Más bien se trata de un proceso social autóctono –y en muchos sentidos autónomo-, desde esta óptica, paralelo al de la oficialidad, pero nunca independiente, pues la conexión se mantiene, por más tensa que llegue a ser la relación. En este sentido, hay que destacar que es una relación subalterna frente a los grupos hegemónicos, donde la imposibilidad de romper totalmente el nexo, viene por las imposiciones que de ellos recibe y la imposibilidad de sustraerse de ese contexto más amplio.
- La religiosidad popular implica un proyecto que compite con el proyecto de la religión oficial. Este proyecto popular tiene que ver –en cada caso particular- con la cosmovisión, identidad y resistencia locales, frente a un proyecto hegemónico como el del Estado, donde las particularidades culturales locales quedan desarticuladas y acaban por diluirse.
- La gestión laica de su ritualidad es una de sus características básicas, así como uno de los principales puntos de conflicto con las instancias oficiales.
- Los beneficios esperados de los entes divinos, pertenecen a esta realidad inmanente, para satisfacer necesidades en esta vida.
- Es un verdadero refugio de la identidad cultural de grupos subalternos ya sea con adscripción territorial (comunidades rurales

de ascendencia indígena, barrios, colonias, suburbios, etc.) o bien como aglutinante de grupos identificados por alguna actividad específica (comerciantes, obreros, prostitutas, ladrones).

- Para los casos rurales de ascendencia indígena: la concepción misma de estos entes divinos, marca una particularidad digna de explicitarse, pues Dios Padre, Cristo, La Virgen, La Cruz y los Santos, son concebidos de una forma tan peculiar y tan distante de la ortodoxia católica, que su culto se acerca más al politeísmo, que a lo prescrito por el monoteísmo. [39]
- Para los casos urbanos: la integración a la dinámica de mercado y corrientes ideológicas posmodernas, articula las expresiones religiosas populares con factores mágico-cósmicos, de corte místico-ecléctico, que lleva a la sobrevaloración de fórmulas mágicas en el que el éxito de la relación con lo sagrado depende de tener la "pócima" correcta, el número adecuado, las fechas y colores propicios, en una dinámica asocial y solipsista de "religión a la carta". Sin embargo, el hecho de que en el mismo sujeto religioso confluyan tendencias de corte posmoderno que puede sin ningún malestar combinar con partes de la expresión religiosa oficial, nos hace ver que subyace en este fenómeno mucho más de lo que se podría juzgar superficialmente. Un ejemplo icónico de esto es el culto a San Judas Tadeo en la CDMX. Otro, el de la Santa Muerte.

Además de este punteo arriba señalado, cabe destacar –en este mismo orden de ideas- lo que Báez-Jorge llama "factores inherentes a la configuración de

[39] Broda, Johanna, (2007) "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México", Ponencia presentada en la *XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Centro Histórico de la Ciudad de México, 9 de agosto, p. 9.

la religiosidad popular", refiriéndose a los elementos que están presentes en el fenómeno religioso popular:

1.) sustratos tradicionales de creencias
2.) componentes mágicos
3.) asimetrías sociales
4.) devociones festivas
5.) procesos de sincretismo (y reinterpretación simbólica)
6.) autogestión ceremonial laica
7.) predominio de actitudes subjetivas orientadas a la búsqueda de protección por parte de los seres sagrados, o de los que operan como intercesores ante éstos.[40]

Desde las ideas vertidas en este escrito, podría presentar el siguiente cuadro que trata de explicar visualmente mucho de lo que hasta aquí se ha narrado, donde tratamos de mostrar que en el ritual –siguiendo a Broda- se muestra empíricamente al mundo real lo contenido en abstracto en el ámbito cosmovisional, es pues espacio privilegiado para articular ambos mundos en una práctica concreta y real susceptible de ser percibida mediante nuestros sentidos.

[40] Báez-Jorge, Félix (2006), *Olor de Santidad. San Rafael Guízar y Valencia: articulaciones históricas, políticas y simbólicas de una devoción popular*, Universidad Veracruzana, Xalapa, p. 48.

ÁMBITO TEÓRICO

(General, abstracto, ideal)

ÁMBITO PRÁCTICO

(Particular, real, concreto, íntimo)

el **RITUAL** (Es empíricamente observable, Broda 2001)

Religión

Lo Social

Estructura

(Jerarquía, Poder,

Normatividad, Control

Institucional)

ACTO RITUAL

Sujeto religioso

Lo Individual

Espontaneidad

(Flexibilidad, iniciativa,

dinamismo, la vida en toda

su inconmensurabilidad e in-

Aprehensión)

ES **FENÓMENO**: "Claves estructurales de la Rel. Pop."

(Báez-Jorge 1996)

Santuarios, peregrinaciones, montajes teatrales, imágenes de santos, mandas, limpias, bendiciones, exvotos, fiestas patronales, verbenas, rezos, portadas floridas, visitas entre imágenes, ofrendas, cantos, danzas, etc.

Cuadro 3. Confluencia de lo institucional y personal en el acto ritual.

Así pues, obsérvese que en las prácticas religiosas populares –empíricamente observadas- (no consideradas desde un "debiera"), intervienen aspectos institucionales provenientes desde la oficialidad (y un modelo universal propuesto en general) así como también otros provenientes desde el ámbito individual (o local: sea barrio, pueblo, colonia, tugurio). Al interaccionar estas procedencias doctrinales, reformuladas desde la frescura espontánea de la intimidad del grupo, barrio o colonia, el espacio central del cuadro se convierte en el campo de batalla por el control del espacio, tiempo y elementos sagrados. No repetiré aquí los planteamientos de Wolf, Ramírez Calzadilla y Noemí Quezada, pues ya los incluí más arriba en el estado de la cuestión de este problemático

término de la religiosidad popular, solo baste decir que para ellos la cuestión del poder es decisiva en la definición que adquiere la religiosidad popular. En este sentido, coincidimos y seguimos plenamente a Báez-Jorge cuando señala las "claves estructurales de la religiosidad popular" como aquellos espacios materiales donde atestiguamos estas expresiones que están revelando algo de la estructura social de los pueblos que le dan vida y vigor a estas expresiones.

Expresiones que, aunque estén fuera de toda lógica para la Iglesia Católica, no quiere decir que sean actividades de suyo in-significantes. Antes bien están revestidas de un significado y cuentan con una lógica inherente pero que evidentemente son diferentes. A pesar de la dificultad propia de entender este tipo de cultos dada su diversidad, volatilidad, desestructura inherente y falta de homogeneidad, hay que señalar que en una visión pastoral, no pueden ser simplemente negados y descartados como si no existieran. Podremos no estar de acuerdo, pero su presencia fenoménica en la sociedad es creciente e impulsa con fuerza a sectores numerosos de la sociedad contemporánea. En todo caso cabría reflexionar que si no se entiende el fenómeno, es tal vez porque no hay un enfoque adecuado para entenderlo. Me parece que es muy sintomático que sean los sectores social y económicamente vulnerables, los que preferentemente se inclinen por estas tendencias de culto. Debe considerarse entonces que dichos sectores, al estar en condiciones reales de desprotección no encuentran refugio en esquemas formales, tendiendo a la marginalidad religiosa, igual que su condición social real es marginal. Como grupos, los individuos pertenecientes a estos sectores buscarán identidad, cohesión y reconocimiento social en estos "refugios marginales" frente a una sociedad establecida que no los acepta socialmente.

II. ENTRE LO OFICIAL Y LO POPULAR

El concepto de religiosidad popular, en muchos casos, se presta a subestimación, pues se le toma como una especie de catolicismo "de segunda", practicado por las masas ignorantes, frente a un catolicismo original, preservado por una élite exclusiva y excluyente, que preserva su pureza, la cual es el clero. De esto, se desprende la concepción de la existencia de un catolicismo correcto, y uno desviado o desvirtuado por impurezas de prácticas medio paganas, que es –en ciertos puntos y bajo ciertas circunstancias- tolerado por el clero.

Entre la religiosidad popular y la religión oficial se establece una relación dialéctica que permite el distanciamiento, pero nunca la ruptura total y definitiva; de la misma manera que permite el acercamiento, pero sin llegar nunca a unificar sus proyectos. Esto último hay que destacarlo, pues tenemos que considerar que la religiosidad popular tiene su propio proyecto, diferente al de la religión hegemónica. Cabe aquí recordar lo apuntado por Félix Báez-Jorge en su libro *Olor de Santidad:*

> La religión popular emerge y se desarrolla en relación dialéctica con la religión y la cultura hegemónicas. De tal manera, si bien sus contenidos rituales e ideacionales son contrarios a la ideología dominante, mantienen relación permanente con ella, hecho que corresponde a la ley de compenetración de los opuestos. Se trata de una dialéctica de la "acción recíproca" que no se resuelve, sino que ofrece una permanencia sostenida a partir de la acción continuada de las fuerzas en pugna. Esta interacción cubre un amplio ámbito sociocultural que abarca a clases sociales, grupos étnicos, fenómenos políticos y dinámicas transculturativas, hechos signados por la resistencia, la reinterpretación simbólica y el sincretismo. En tales términos, la religión popular se asocia tanto al nacimiento de renovadas expresiones culturales, como a la continuidad de lealtades y tradiciones que contribuyen a nuclear las identidades sociales frente a las colisiones propiciadas por la modernidad. […] la religión popular y la religión oficial interactúan de manera asistemática y discontinua. Sus mutuas influencias asumen diversas modalidades (que oscilan entre la represión eclesiástica y la tolerancia) manifiestas en los ámbitos estructurales y regionales de la formación social mexicana.[41]

[41] Félix Báez-Jorge, *Olor de Santidad*, *Op. Cit.*, pp. 46-47.

Desde esta perspectiva, el estudio de las manifestaciones de la religiosidad popular no solamente nos permite entender la cosmovisión de "los de abajo", en la estratificación social, sino que arroja luces sobre todo el entramado cultural donde se inserta un grupo humano específico, iluminando de manera especial las relaciones de poder en juego en ese entramado.

Religiosidad popular y religión oficial, se redefinen y moldean a partir de su mutua vinculación, como ya habíamos apuntado más arriba, en un proceso de acercamiento y distanciamiento que va desde la coincidencia hasta la contradicción; desde la represión hasta la tolerancia, en una relación conflictiva que puede verse como el vaivén de un péndulo.

Es importante destacar la independencia de los procesos de la religiosidad popular, tal y como la hemos entendido en este trabajo, de la forma como la concibe la religión oficial.

La Iglesia católica tiene su propia perspectiva dogmática desde la cual entiende e interpreta todo. Para ella, la religiosidad popular no es más que una manifestación de carencias o desviaciones que requieren de la adecuada asistencia pedagógica eclesiástica para enderezarse hacia la Verdad que ella resguarda. El documento de consulta para la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, refiriéndose a la religiosidad popular, sostiene:

> [...] Jesucristo redime asumiendo la religiosidad de los pueblos, es decir, que la fe y la religión no se dan en estado puro, sino que también ellas participan de la ambigüedad de todo lo humano. Por lo tanto, requiere de la Iglesia una actitud pastoral de continua pedagogía en su lenguaje y sus estructuras para que la evangelización se haga transparente; uno de los medios sería la conexión de las devociones populares con la liturgia ya que ésta debe adaptarse a las culturas de los pueblos.[42]

Más tarde, este documento se trabajaría en Puebla en 1979, donde en los documentos conclusivos de esa tercera conferencia episcopal latinoamericana se reafirmaría el carácter benévolo a los fines de la Iglesia de la religiosidad popular,

---

[42] Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM), *Documento de consulta para la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano,* Libro auxiliar 3, Bogotá, 1978, num. 687.

pero al mismo tiempo llamando a la sospecha frente a todas sus manifestaciones, e interponiendo la necesidad de un juicio legitimador de la jerarquía[43]:

> [...] con breves palabras, se puede describir la religiosidad popular como el conjunto de valores positivos y negativos que se manifiestan en: rica iconografía, devociones variadísimas, como la Trinidad, Jesucristo, las múltiples advocaciones a la Virgen María, la presencia de los santos como protectores y patronos y la participación masiva a los sacramentos, el gusto y la incrementación de los sacramentales, las explosiones masivas en la feria religiosa popular; y, conjuntamente con ello, se percibe esta religiosidad con sus aspectos negativos, que pasan entre otras cosas por: la ignorancia, la superstición, la magia, el fatalismo, residuos sincréticos entre lo ancestral y lo católico, folklorismo, etc.[44]

Al establecer la diferencia entre esta forma de entender la religiosidad popular y la manera como la concebimos en este trabajo, pretendemos explicitar la gran distancia existente en la forma misma de concebir el fenómeno y las subsecuentes interpretaciones al mismo.

Reitero, pues, lo ya dicho antes al referirnos a la delimitación del tema de la religiosidad popular desde la coordenada eclesiástico-institucional propuesto por Gilberto Giménez en su obra *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac;* el proceso de la religiosidad popular es autónomo respecto a la institución eclesial en cuanto a normas y control pastoral, visión que se opone radicalmente a la concepción desde la oficialidad católica que considera la religiosidad popular como una desviación, permitiendo una clara distinción entre lo oficial y lo no oficial, lo válido y lo inválido, pues el punto de referencia institucional es polarizante y excluye lo que escapa a su comprensión, y sobre todo, a su control.[45]

A pesar del tono suavizante que a partir de la Conferencia Episcopal Latinoamericana se puede apreciar en los documentos eclesiásticos, no puede

---

[43] Recordemos la importancia de la teología de la liberación en la década de los 70´s y su gran influencia sobre el modo de interpretar la realidad social en las comunidades latinoamericanas. Una influencia que fue vista con recelo por los jerarcas conservadores, quienes se esforzaron en controlar y someter esta corriente que consideraban desviada de los verdaderos fines eclesiásticos.

[44] Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM), *Documentos de Puebla*, *(Documento final de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Librería parroquial de Clavería, México, 1982, num. 454.

[45] *Cfr.* Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, *Op. Cit.*, pp. 11-13.

negarse el carácter impositivo por parte de la iglesia por ser ella quien legitime los procesos, con respecto a esto, citamos a Félix Báez:

> No puede negarse que la forma y el contenido del discurso evangelizador y sus particulares concreciones han variado en los últimos años en lo que toca a la concepción de la religiosidad popular. Pero tampoco deben dejar de mencionarse las intenciones de control, manipulación y rechazo etnocéntrico por parte de la iglesia, que subyacen en el fondo de este renovado *modus operandi*. Aquí es de particular importancia citar la opinión de Medina, quien examina los conflictos de la comunidad corporada, "último recurso defensivo de la población india", frente a la economía capitalista. Advierte con certeza que: "...las exigencias económicas y políticas del desarrollo capitalista son instrumentadas no sólo por el proceso productivo regional; la política indigenista juega también un papel estelar en el que participan, además, con particular celo religioso las poderosas corrientes ortodoxas de la iglesia católica y el ejército de misioneros protestantes que llevan el evangelio de la religiosidad norteamericana (como ha sido denunciado recientemente en México y otros países de América Latina)". Advertida la condición subalterna de los pueblos indígenas y considerando la influencia recíproca entre cultura y conciencia social, la investigación antropológica no puede ignorar la represión a la religiosidad popular concretada en las diferentes expresiones del ejercicio clerical.[46]

2.1. Racionalidad teológica vs. Racionalidad emocional

En este sentido, es interesante constatar las contradicciones que surgen entre el discurso y la puesta en marcha en la realidad, por ejemplo, el anterior pontífice romano –Benedicto XVI- expresaba en América Latina que la religiosidad popular es "un precioso tesoro de la Iglesia católica donde aparece el alma de los pueblos latinoamericanos"[47]. Sin embargo, ese tesoro pareciera ser interpretado como un diamante en bruto, pues no está "cribado", ni "pulido". El mismo pontífice escribiría, años más tarde, una carta a los seminaristas, donde les exhorta:

> Sabed apreciar también la piedad popular, que es diferente en las diversas culturas, pero que a fin de cuentas es también muy parecida, pues el corazón del hombre después de todo es el mismo. Es cierto que la piedad popular puede derivar hacia lo irracional y quizás también quedarse en lo externo. Sin embargo, excluirla es completamente erróneo. A través de ella, la fe ha entrado en el

---

[46] Félix Báez Jorge, *Los disfraces del diablo*, *Op. Cit.*, pp. 30-31.

[47] Benedicto XVI, *Discurso* durante la sesión inaugural de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, 13 de mayo 2007, s/p.

corazón de los hombres, formando parte de sus sentimientos, costumbres, sentir y vivir común. Por eso, la piedad popular es un gran patrimonio de la Iglesia. La fe se ha hecho carne y sangre. Ciertamente, la piedad popular tiene siempre que **purificarse y apuntar al centro**, pero merece todo nuestro aprecio, y hace que nosotros mismos nos integremos plenamente en el "Pueblo de Dios".[48]

Sigue considerándose una expresión religiosa contaminada con necesidad de purificación, desviada en cuanto a su puntería, pues no apunta "al centro" y necesita tutela de pastores que no pertenecen a ese ámbito cultural y "desde fuera" emiten un juicio valorativo sobre expresiones culturales que apenas comprenden y muy frecuentemente no valoran, si no es que desprecian abiertamente. Es interesante en este sentido, recordar las palabras de Leonardo Boff con que contesta a Benedicto XVI cuando aún era el cardenal Ratzinger –prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe[49]-:

¿Por qué tal reduccionismo? Aquí comienza a articularse el sistema romano, el romanismo: por causa "del carácter definitivo y completo de la revelación de Jesucristo" (nº 4). Podrán pasar milenios, podrán los seres humanos emigrar a otros planetas y galaxias… pero la historia quedó como petrificada hasta el juicio final, pues no va a haber absolutamente ninguna novedad en términos de revelación: "no se debe esperar nueva revelación pública antes de la gloriosa manifestación de Nuestro Señor Jesucristo" (nº 5). El sistema está completo, cerrado, y todo es propiedad privada de la Iglesia (la jerarquía vaticana), que debe expandirlo al mundo entero.

¿Qué dirá ella a los seres humanos -después de millones de años de evolución y de encuentro espiritual con Dios- y a los demás cristianos que no son católico-romanos? Las respuestas son claras y sin vacilaciones, verdaderas puñaladas en el pecho de los destinatarios: "A ustedes, personas religiosas del mundo, miembros de las religiones, incluso más ancestrales que nuestro cristianismo (como el budismo o el hinduismo), les anuncio esta desoladora verdad: ustedes no tienen "fe teologal"; sólo tienen "creencia"; sus doctrinas no son cosa del Espíritu sino algo "que ideó el ser humano en su búsqueda de la verdad" (nº 7). Si poseyeran algunos elementos

---

[48] Benedicto XVI, C*arta del Santo Padre Benedicto XVI a los seminaristas*, 18 de octubre de 2010, Cd. Del Vaticano, no. 4. Publicación electrónica disponible en: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2010/documents/hf_benxvi_let_20101018_seminaristi_sp.html

[49] Nos referimos a la declaración *Dominus Iesu Sobre la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*, siendo aún papa Juan Pablo II, y que despertó gran polémica en los sectores extra-eclesiásticos que se sintieron excluidos por la forma de expresar la postura doctrinal de la Iglesia, Leonardo Boff responderá de inmediato con un artículo titulado: *Ratzinger…¿exterminador del futuro? Sobre la Dominus Iesu*, que con la pasión que lo caracteriza responde a esta postura oficial desde la marginalidad eclesiástica y desde el mundo externo a la iglesia.

> positivos, "no se les puede atribuir origen divino" (nº 21), ni son de ustedes, pues son nuestros, ya que "reciben del misterio de Cristo los elementos de bondad y de gracia presentes en ellos" (nº 8). […]
> Después de tal pronunciamiento para nosotros, mortales, propulsores del micro y del macro ecumenismo, queda claro que cualquier iniciativa del Vaticano en esa área, esconde una farsa y prepara una trampa. Los llamados que el documento hace a la continuidad del diálogo no son propiamente sobre los contenidos religiosos, sino sobre el respeto a las personas, iguales en dignidad, pero absolutamente desiguales en términos de las condiciones objetivas de salvación.[50]

Estas palabras se corresponden plenamente con lo que el mismo autor expresara años atrás en relación a la situación de la evangelización en América con respecto a las celebraciones en torno a los 500 años del "descubrimiento" de América:

> El cristianismo no se reformula según el código de la experiencia latinoamericana, sino que sigue siendo mera reproducción del cristianismo europeo y alimentándose de las fuentes espirituales típicas de la cultura occidental y europea. Pero hay que recordar que las culturas-testimonio latinoamericanas no son occidentales, ni la cultura del silencio de las grandes mayorías oprimidas se rige por la lógica cartesiana. Son otra cosa. Poseen otras matrices y otros valores, a partir de los cuales sería posible una nueva inculturación de la fe cristiana que diera origen a un "ensayo" original del cristianismo en esta parte del mundo.
> ¿No querrá Dios, acaso, ser servido y alabado en lengua quechua, tupi-guaraní o yanomami? ¿No es la lengua una forma singular de "pronunciar" el mundo? ¿No le agradará a Dios ser pensado, expresado y celebrado de las más diversas maneras? ¿Acaso no va a apreciar las danzas y los ritos de los afro-americanos? ¿Acaso no va a complacerse en los grandes sueños y mitos de los "xavantes" o de los "krain-akarore? ¿Por qué razón todas estas gentes deben hacerse "otras", dejar de ser lo que son, para acercarse a un Dios que de tal manera se acercó, en su hijo Jesús, a la carne humana? Estas preguntas quedan sin respuesta por parte de la evangelización "reproductora".[51]

Volviendo a la interpretación que la instancia oficial hace de las manifestaciones religiosas populares, tenemos que para la jerarquía católica, lo expresado en estos fenómenos refleja un valor dogmático débil, está contaminado

---

[50] Leonardo Boff, 2000, s/p, "Ratzinger…¿exterminador del futuro? Sobre la *Dominus Iesu*" en: *Revista Electrónica Koinonia*:
http://www.servicioskoinonia.org/relat/233.htm

[51] Leonardo Boff, *Quinientos años de evangelización. De la conquista espiritual a la liberación integral*, Sal Terrae, Santander, 1992, pp. 26-27.

por prácticas medio paganas y es muy interesante destacarlo ahora, por la fantasía y la imaginación indiscriminada del pueblo "que todo lo mezcla", tal como lo expresara el actual pontífice papa Francisco, cuando aún era cardenal Bergoglio en el 2007, en los siguientes términos:

> Todas estas fuerzas se le concentran al pueblo regularmente en la pasión y en la fantasía. El torrente es la fantasía del pueblo, que arrastra consigo todo lo que encuentra y lo que inventa, mezclando, indiscriminado. La fantasía es invención. La fantasía del pueblo no es sólo la capacidad de inventar cuentos, sino la de encontrar verdades. Verdades que están detrás de los cuentos, las anécdotas, las leyendas; núcleos sustanciales de verdad revestidos de adornos exuberantes por la misma tendencia juguetona de la fantasía. El nacer y el morir, el encuentro del varón o de la mujer, el amor y la soledad, el trabajo y la enfermedad, el hecho de hacer el bien y de introducir el mal, proponen el interrogante de la verdad que encierra la vida en forma de enigma y misterio. Tientas a dar respuestas en forma de intuiciones adivinatorias. Desde el momento que ella encierra en sí algo divino, la vida se torna adivinanza. En su apremiante búsqueda de la verdad, el pueblo tantea la verdad adelantándose con su fantasía. Por eso a él le es más fácil aceptar la palabra de verdad, que le revela Dios en Cristo. Y a la vez, proseguirá rodeando a la verdad revelada con la exuberancia de su fantasía.[52]

Así pues, tenemos una realidad compleja y encontrada: lo que llamamos "religiosidad popular" está en necesaria relación con la instancia "oficial". Es una relación de poderes, implica problemas interculturales y de reconocimiento de la alteridad. En dicha relación, se establecen lazos tensos y conflictivos, a veces, y otras veces consensuados y armónicos, pero con una línea marcada de división que no las lleva a fusionarse y que no es por deficiencia en los métodos, sino por distancia cultural, nunca se fusionarán, porque las realidades materiales, simbólicas y de sentido existencial son diferentes y la expresión religiosa asumida históricamente responde a ello. En todo caso, pareciera que la fuerza que las articula no es capaz de integrarlas, pues los motivos de una difieren de la otra en cuanto a la interpretación de lo sagrado, qué se espera de ello y cuáles son los

---

[52] Jorge Mario Bergoglio, 2007, s/p, *Discurso* tenido en Aparecida (Brasil) en calidad de presidente de la Conferencia Episcopal Argentina, en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Publicación electrónica disponible en:
www.arzbaires.org.ar

modos de acceso a ese ámbito sacro. La materialidad, los juegos de poder, procesos de resistencia y de preservación de identidades locales, parecen estar en la base misma de este conflicto. Los pueblos indígenas, comunidades campesinas, sectores obreros que dan fuerza y vigor a estas manifestaciones religiosas populares, no están cumpliendo protocolariamente con una piedad ritualista, sino que en esa vivencia ritual va en juego su pertenencia y cobijo social al amparo de una identidad local que se resiste a la asimilación en un proceso social más amplio (Estado-Nación) que les resulta hostil, no les brinda reconocimiento y les impone una serie de mecanismos tendientes a la disolución en un todo social "macro" donde se tiende a la homogenización. Preservando sus cultos populares, preservan también los lazos sociales que les permiten perdurar cohesionados culturalmente, diferenciados de sus vecinos e identificados con su propio proceso histórico.

2.2. Recuento de la reflexión eclesiástica sobre la Religiosidad Popular en América Latina

Ahora bien, ya en contexto latinoamericano, tenemos una gran riqueza en la reflexión acerca de la religiosidad popular aún dentro de las filas eclesiásticas. El recorrido que presentaré a continuación me parece pertinente pues deja ver paso a paso la separación de un fenómeno socio-religioso despreciado desde el núcleo de la ortodoxia oficial, a irse paulatinamente independizando, cobrando valor por sí mismo y –sin escindirse- reclamar cierta autonomía histórica y cultural. Me atrevo a presentarlo dadas las influencias que estos autores –desde su campo de acción en Sudamérica, preferentemente Argentina, tuvieron sobre los documentos de las conferencias episcopales latinoamericanas –voz oficial de la iglesia local- particularmente en lo tocante a Medellín y Puebla.[53]

[53] No es el caso aquí hacer un recorrido más exahustivo del que presento, solo quería dejar patente que este mismo recorrido –desde mi particularidad como investigador- ya lo he presentado publicado en otras partes, tanto en lo que refiere a "mis mayores" generación de maestros y formadores, como lo tocante al nivel horizontal (compañeros y alumnos). También aparecerán referencias y recorridos puntuales en relación a las conferencias episcopales latinoamericanas desde Río de Janeiro hasta Aparecida. *Cfr:* Ramiro A. Gómez

Para los alumnos de teología este esfuerzo de resumir estas tendencias y convicciones teóricas de gente de iglesia, será un aliciente para ver que es posible la transformación y el cambio desde el interior de la propia estructura eclesial. Sirva también para abonar contra la sospecha propia que estos temas despiertan en más de uno, al considerarla casi símil a una clase de herejías. El problema teológico de fondo es la posibilidad de la revelación divina desde las propias coordenadas culturales de los diferentes pueblos, acorde a la pedagogía de la Encarnación.

En la obra *Teología en América Latina* el tercer volumen, titulado: *El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*[54], contiene un sexto capítulo por demás interesante y adecuado para el tema que tratamos en este cuaderno, pues se intitula: Religiosidad Popular[55], así a rajatablas y sin más apellidos ni connotaciones. El autor es Fermín Labarga García, y él ofrece, basándose también en Cristián Johansson[56], un increíble y erudito recorrido de autores locales, haciendo el esfuerzo por interconectarlos con los documentos eclesiásticos de Medellín, Puebla y la *Evangelli Nuntiandi.* Este texto que a

---

Arzapalo Dorantes, "Presentación", en: María Elena Padrón Herrera y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, 2016, pp. 7-26; Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes, "Perfilando discusiones sinceras para heridas abiertas: La religiosidad Popular *ad intra* y *ad extra* de la Iglesia" en: Ramiro A. Gómez Arzapalo D. (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción. Aportes para el estudio de la Religiosidad Popular*, México, 2017, UIC, pp. 8-33; Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes, "Cimientos terrenales de la sacralidad: entre la trascendencia deseada y la inmanencia insoslayable. Aportes al estudio religioso desde lo popular", en: Guadalupe Vargas Montero (Coordinadora), *Pensamiento antropológico y obra académica de Félix Báez-Jorge. Homenaje*, UV, Colecc. Biblioteca, Xalapa, 2017, pp. 509-537. Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes, "Retrospectiva del ORP a tres años de su fundación: itinerario de un caminar conjunto (logros, retos, expectativas)" en: *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018; Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes, "Apuntes teóricos pertinentes en el análisis interdisciplinar de la Religiosidad Popular en contextos urbanos: alcances, límites e implicaciones en la realidad social", en: Serrano, Emiliano y Gómez Arzapalo (Coords.), *Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad latinoamericana contemporánea*, San Pablo, México, 2018. En prensa.

[54] Josep-Ignasi Saranyana (dir.), Carmen-José Alejos Grau (Coord.), *Teología en América Latina: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, Madrid, 2002, Ed. Iberoamericana.

[55] Fermín Labarga García, "Religiosidad Popular", en: Josep-Ignasi Saranyana (dir.), Carmen-José Alejos Grau (Coord.), *Teología en América Latina: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, Madrid, 2002, Ed. Iberoamericana, pp. 393-441.

[56] Cristián Johansson Friedemann, *Religiosidad Popular entre Medellín y Puebla: Antecedentes y desarrollo,* Cuaderno único celebrativo de los 50 años de la revista: *Anales* de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Santiago de Chile, 1990, pp. 123-255.

continuación resumiremos a grandísimos rasgos, se escribió en el contexto de la formación de el Equipo Coordinador de Investigaciones de Sociedad y Religión (el ECoISYR), que fue un equipo argentino de intelectuales que pretendía contribuir a la renovación pastoral de acuerdo a los lineamientos del Vaticano II y Medellín. Estuvo formado principalmente por sociólogos de la religión y generó numerosos textos que ahora podríamos considerar fundantes (dentro de las filas eclesiásticas) de la apertura al problema de la religiosidad popular en Latinoamérica.

Labarga inicia remontándose a 1965 con el jesuita Renato Poblete, quien realizó una primera aportación al desarrollo de los estudios sobre la religiosidad popular en Latinoamérica. Desde el punto de vista sociológico, este jesuita legitimaba la religiosidad popular, aunque señalaba que la jerarquía católica la apreciaba poco y la ubicaba más "afuera" que "adentro" de la Iglesia. Advirtió muy prudentemente que si la Iglesia en América Latina no quería perder su universalidad debía integrar esos comportamientos religiosos de masas que –aunque no eran del todo coincidentes con la oficialidad- eran expresión del pueblo católico. Sin embargo, a pesar de esto, nunca dejó su perspectiva eclesiástica de élite, la religiosidad popular no supliría la oficialidad, sería solamente un paso necesario de preparación hacia el verdadero cristianismo futuro.

Posteriormente, en 1967, Procopio Camargo[57] hizo un análisis sociológico del catolicismo en Brasil, y hace una pertinente distinción entre el catolicismo tradicional y el catolicismo interiorizado o de élite. Dentro del tradicional distinguía entre lo rural y lo urbano. Así, sin llamarlo aún religiosidad popular, sentaba las bases de una reflexión sistemática posterior. También en Brasil, pero en 1968, José Comblin[58] publicaba un ensayo cuya novedad era el intento de entender el catolicismo tradicional desde sí mismo, sin comparaciones con lo oficial y sin calificativos despectivos. Enfatizaba la importancia de los orígenes históricos del fenómeno. Así, en un momento en que se consideraba la religiosidad popular

[57] Procopio Camargo, "Essai de typologie du catholicisme brésilien", en: *Social Compass*, 14, 1967, pp. 399-422.
[58] José Comblin, "Para una tipología do catolicismo no Brasil", en: *Revista eclesiástica Brasileira*, 28, 1968, pp. 46-73.

como una desviación supersticiosa, este autor planteaba ya los principales problemas teológicos del fenómeno religioso popular, específicamente su carácter de fe inculturada.

A finales de los sesentas, Algo Büntig elaboraba una reflexión sobre las motivaciones de la religiosidad popular. Ofrecía una primera definición del catolicismo popular:

> Está constituido por todas aquellas expresiones espontáneas, ordinarias, exteriormente católicas de la vivencia religiosa: se repiten bajo modelos precisos en determinados ambientes geográficos y/o socioculturales. Han sido promovidas o aceptadas por el catolicismo real, sin tener en cuenta en algunos casos, las exigencias teológicas del catolicismo doctrinal. Consiguientemente la fenomenología católica de ciertos gestos no es necesariamente demostrativa de la presencia de valores y motivaciones evangélicas. Evidentemente tampoco las excluye.[59]

Bünting deja de hablar de "síntesis cultural" para dar paso al "choque sociocultural", reconociendo la resistencia cultural implícita en la religiosidad popular en América Latina frente a las imposiciones exógenas.

En ese mismo margen temporal, la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrado en Medellín en 1968, marcó un cambio radical en lo tocante a la religiosidad popular, y –hay que señalarlo- fue la primera reflexión eclesial autorizada sobre este fenómeno. Recuerda este documento que la universalidad de la misión de la Iglesia pide su adaptación a las culturas y la inclusión de todos los hombres desde su diversidad de religiosidad. De no atenderlo, la Iglesia Católica se convertiría en una especie de secta. Para evitar caer en eso, la Iglesia latinoamericana necesita una nueva pedagogía pastoral: que el pueblo se convierta a partir de sus propias manifestaciones religiosas, pues "en ellas se da una *secreta presencia de Dios* (*Ad Gentes*, 9). Obviamente no se propone que los obispos se queden ya tranquilos y como "desempleados" sino que se enfatiza la primacía y necesidad de la interpretación eclesiástica al respecto,

---

[59] Aldo Büntig, *El Catolicismo popular en Argentina*, Ed. Bonum, Cuaderno I, sociológico, Bs. As., 1969, p. 20.

(punto álgido que es quizá la máxima distancia entre los planteamientos eclesiásticos y los aportes desde las ciencias sociales, especialmente la antropología, acerca del fenómeno religioso popular).

Años después, en 1975, el papa Pablo VI ofrecía la exhortación apostólica *Evangeli Nuntiandi*, documento en el que quedaba patente el creciente interés por la religiosidad popular, especialmente en un documento magisterial de tan alto rango. Allí el papa Pablo VI la llama piedad popular, y enfatiza su fuerza evangelizadora.

En este mismo sentido –y misma época- Enrique Dussel aportaba un ángulo interesante de interpretación frente al fenómeno religioso popular, él distingue dos momentos cruciales:

1.) La constitución del cristianismo como religión oficial del imperio romano, lo que llevó a su masificación, y la consecuente imposición del rito romano que derivó en uniformidad litúrgica católica.
2.) La necesidad del pueblo –por su propia parte e iniciativa- de encontrar nuevas formas de expresión religiosa acordes a su propio proceso cultural e histórico.

Ahora bien, siguiendo con este somero recuento de autores en este contexto argentino, el precursor y a la vez, autor más destacado del enfoque antropológico de la religiosidad popular es Manuel Marzal[60], quien sitúa el fenómeno en el contexto de la cultura en la que surge, estudiando sus manifestaciones desde la fenomenología. A partir de sus estudios se vincula la relación entre identidad cultural y religiosidad. Establece una distinción entre la “religión del hombre de la calle” y la “religión de las élites” (tanto eclesiásticas como laicales) que al considerar a aquella como marginal marcan su posición privilegiada frente a la masa.

[60] *Cfr*. Manuel Marzal, *Estudios sobre religión campesina*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1971; Manuel Marzal, *La transformación religiosa peruana*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1983.

Lucio Gera –por su parte- da un paso decisivo en perspectiva teológica, pues le preocupaba la encarnación del Pueblo de Dios en los pueblos y sus culturas, por ello contribuyó a revalorizar la religiosidad popular latinoamericana, específicamente la argentina, en el mundo eclesiástico, pues proporcionó la base para plantear una teología inculturada que tome como lugar hermenéutico la religiosidad popular.

En consonancia con Gera, están Fernando Boasso[61]quien apuntaba que la religiosidad popular era "signo de los tiempos" y un rito de expresión peculiar, que no por su asintonía con lo oficial, debía ser devaluado. En este mismo sentido, Juan Carlos Scannone[62] liga la comprensión de la religiosidad popular con el ámbito de la cultura y la teología de la liberación. Por esto último su enfoque es riguroso en la construcción de un marco teórico fuertemente filosófico y teológico.

No tenía problema en catalogar la religiosidad popular como fruto de un mestizaje cultural iberoamericano. Muy interesante resulta su fineza de visión al patentar que el fenómeno religioso popular latinoamericano no se encuadra en la mentalidad ilustrada contemporánea. Defiende en el pueblo la presencia del "*logos sapiencial*" revalorizándolo y recordando a la teología su deber de considerar el "*sensus fidelium*".

En un enfoque multiculturalista, podemos mencionar a Alberto Methol Ferré, una figura clave que relaciona la religiosidad y la cultura, la historia y la identidad latinoamericana. Señalaba que "la religiosidad popular está ligada, en su estructura fundamental, al ser de la Iglesia, siendo así que no sólo es algo que exige discernimiento, sino que ella misma es eje de discernimiento de la vida eclesial auténtica".[63]

Así, la religiosidad popular está en el engrane de teología y antropología, de naturaleza y Dios. Es de esta forma que llegamos hasta la III Conferencia General

---

[61] *Cfr*. Fernando Boasso, *Reflexiones sobre la fe del pueblo*, en: "Sedoi-Documentación", Bs. As., 1982, pp. 66-67.

[62] *Cfr*. Juan Carlos Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular*, Ed. Sígueme, Sañlamanca, 1976; Juan Carlos Scannone, "Religión, lenguaje y sabiduría de los pueblos", en: *Stromata*, 34, 1978, pp. 27-42.

[63] Alberto Nethol Ferré, *Marco histórico de la religiosidad popular*, en: CELAM, "Iglesia y religiosidad popular en América Latina", cit. En nota 5, p. 47.

del Episcopado Latinoamericano celebrada en Puebla, que en el mismo espíritu propone: "La revalorización de la religiosidad popular, a pesar de sus desviaciones y ambigüedades, expresa la identidad religiosa de un pueblo y, al purificarse de eventuales deformaciones, ofrece un lugar privilegiado a la Evangelización. Las grandes devociones y celebraciones populares han sido un distintivo del catolicismo latinoamericano, mantienen valores evangélicos y son un signo de pertenencia a la Iglesia"[64]. Sin embargo, más adelante en el documento se advierte que: "también presenta aspectos negativos: falta de sentido de pertenencia a la Iglesia; desvinculación entre fe y vida; el hecho de que no conduce a la recepción de los sacramentos; valoración exagerada del culto a los santos con detrimento del conocimiento de Jesucristo y su misterio; idea deformada de Dios; concepto utilitario de ciertas formas de piedad; inclinación, en algunos lugares, al sincretismo religioso; infiltración del espiritismo y, en algunos casos, de prácticas religiosas del Oriente"[65]. Y más adelante sugiere directamente: "Para que constituya un elemento eficaz de evangelización la piedad popular necesita de una constante purificación y clarificación y llevar no sólo a la pertenencia a la Iglesia, sino también a la vivencia cristiana y al compromiso con los hermanos"[66].

Para terminar ya este texto –que se ha extendido más de la cuenta- me parece obvio que después de hacer este recorrido, el lector podrá darse cuenta de dos realidades inherentes: 1.) el conflicto, la lucha de poder y la intención de control sobre las innumerables expresiones religiosas populares por parte del clero, y 2) la indefinición de términos, lo cual da una gran panorámica de conceptos usados indistintamente, aún no suficientemente especificados, tales como religión popular, religiosidad popular, catolicismo popular, piedad popular, devociones populares, etc.

---

[64] Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documento final de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. 1979, Puebla, México, num. 109. http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf (Consultado el 3 de noviembre de 2014)

[65] *Ibidem*, num. 914.

[66] *Ibidem*, num. 937.

En este sentido traigo a colación el trabajo de Aurelio García del Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid, quien se dio a la tarea de distinguir, al menos, cuatro de los más recurrentes términos en la literatura eclesiástica, a saber: ejercicio de piedad, devociones, piedad popular y religiosidad popular:

> Por "**ejercicio de piedad**" se entiende aquéllas expresiones públicas o privadas de la piedad cristiana que están en armonía con la liturgia. […] Algunos se hacen por mandato de la Sede Apostólica, otros por el de los obispos diocesanos y todos tienen siempre una referencia a la revelación divina pública y su trasfondo eclesial.[…]
> Se distinguen de "**las devociones**" las cuales son prácticas exteriores que por una actitud interior de fe manifiestan un aspecto particular de relación del fiel con las Divinas Personas, la Virgen María, los santos. […]
> Se denomina "**Piedad Popular**" a las diversas manifestaciones culturales, de carácter privado o comunitario, que en el ámbito de la fe cristiana se expresan principalmente, no con los modos de la Sagrada Liturgia, sino con las formas peculiares del genio de un pueblo, de una etnia o de una cultura. Es un concepto teológico con un amplio campo semántico y muy ligado al "genus" cultural de los pueblos. Se consideran las manifestaciones de piedad popular cristiana como un verdadero tesoro del pueblo de Dios. Manifiesta una sed de Dios que solo los sencillos y los pobres pueden conocer […] comporta un sentimiento vivo de los atributos profundos de Dios: la paternidad, la providencia, la presencia amorosa y constante, genera actitudes interiores raramente observadas en otros lugares. […]
> La expresión "**religiosidad popular**" se reserva para designar la expresión humana, social y cultural de la dimensión religiosa inherente a toda persona o pueblo. Es un dato evidente de la antropología cultural; los pueblos manifiestan su experiencia religiosa en formas externas que expresan en relación ("re-ligare") con la divinidad. Ciertamente la religiosidad popular no está vinculada necesariamente con la religión cristiana.[…]
> La religiosidad popular no tiene relación, necesariamente, con la revelación cristiana. Pero en muchas regiones, expresándose en una sociedad impregnada de diversas formas de elementos cristianos, da lugar a una especie de "catolicismo popular", en el cual coexisten, más o menos armónicamente, elementos provenientes del sentido religioso de la vida, de la cultura propia de un pueblo, de la revelación cristiana.[…]
> La distinción más radical puede establecerse entre piedad popular y religiosidad popular. Aunque en nuestro lenguaje los usamos con semejante significado, sin embargo, la religiosidad popular habla de una "pietas" universal religiosa (budista, islámica, etc.); mientras que *piedad popular* se distingue porque está informada por la revelación bíblico-cristiana.[67]

[67] Aurelio García Macías, *Armonización entre la liturgia y la piedad popular en Semana Santa*, en: José Luis Alonso Ponga; David Álvarez Cineira; Pilar Panero García y Pablo Tirado Marro (Coordinadores), *La semana santa: antropología y religión en Latinoamérica,* t. II, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2010, pp. 27-38. Pag. 28.

Finalmente, no podríamos dejar de lado en este sentido la distinción que Félix Báez-Jorge hace de religión popular y catolicismo popular ya en contexto mexicano y con énfasis en territorios indígenas, en: *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*[68]

El autor parte de diferenciar los términos de *Religión popular*, y de *Catolicismo popular*. No los considera como sinónimos, aunque en las disertaciones en derredor del problema religioso popular, suele usárseles como tales sin distingo alguno. La radical diferencia que enfatiza Báez-Jorge, mucho más allá de una estéril discusión nominal, tiene que ver con la realidad social que subyace en el fenómeno religioso observado y las implicaciones que el uso de uno u otro término conlleva.

Nuestro autor privilegia la *Religión popular*, pues desde su perspectiva la expresión de *Catolicismo popular*, implicaría una necesaria vinculación a la instancia católica oficial, que dejaría fuera la parte "original indígena", esa donde se dan las "rarezas" contrastables con la instancia hegemónica, y que –en este caso, desde este enfoque antropológico- es lo que más interesa, pues evidencia una realidad socio-cultural históricamente configurada en la fricción y el conflicto entre la oficialidad y las instancias populares. La expresión de *Religión popular*, permitiría integrar la posición –en términos de poder- que los distintos actores sociales juegan en la vivencia de estos fenómenos religiosos, sin el *a priori* de una referencia exclusiva y definitoria a la instancia hegemónica, ella sola como protagonista única sin interlocutor.

> A lo largo de este ensayo he procurado situarme en una perspectiva desde la cual observo a la religión oficial y a la religión popular como fuerzas sociales y entidades simbólicas que (aunque sus manifestaciones puedan ser polares) en condiciones particulares llegan a expresarse de manera concertada. Erróneo sería reducir una a la otra, e igualmente equivocado sería examinarlas de manera aislada[69].

---

[68] *Cfr.* Félix Báez-Jorge, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2011.

[69] *Ibidem*, p. 289.

En la interacción de ambos sectores sociales, se generan los mecanismos propios de las dinámicas de la religión popular, que son una ventana privilegiada para asomarnos al complejo entramado social que subyace en estas expresiones religiosas interactuantes dialécticamente.

El autor pertinentemente insiste en que los fenómenos suscitados en la religión popular, no pueden ser explicados en términos universales, sino que tienen siempre un referente doméstico, por lo tanto, no es posible dar notas definitorias decisivas acerca de los mismos que se apliquen de manera universal a todo lugar y circunstancia. La configuración histórica y cultural local es decisiva, por lo que la forma concreta que estas vivencias religiosas populares asumen en la *praxis*, dependen en todo sentido de las circunstancias concretas de la realidad social en la que se suscitan, en sus propias palabras: “En tanto expresiones de la conciencia, las múltiples acepciones de lo sagrado son proyecciones subjetivas de los sujetos sociales”,[70]por lo que se requiere, en el esfuerzo analítico, colocar en primer lugar la realidad y no sacrificarla por pretensiones de corte universalista o arquetípico.

Subyace en estos planteamientos la firme convicción de que el ámbito de lo sagrado tiene cimientos terrenales, los cuales se configuran históricamente, por lo que no es posible ignorar esa configuración y determinación histórica en la aproximación teórica a lo sagrado. La especificidad que las manifestaciones religiosas asumen en un contexto social específico, dependen directamente de factores materiales históricamente determinados y no de modelos universales privados de contexto. Este texto (y este autor en toda su obra) es una referencia obligada para aquellos que estamos en este proceso continuo de reflexión académica en torno a las cuestiones religiosas populares. Aporta una gran fineza conceptual que permite distinguir términos que en la cotidianidad caen en un uso indiscriminado y que generan –tarde o temprano- confusiones teóricas, tal es el caso de la diferenciación que el autor hace acerca de “Religiosidad popular” y “Religión popular”, que aunque cercanos, se refieren a campos que se distinguen

[70] *Ibidem*, p. 45.

dada su extensión, siendo el de religiosidad popular un término descriptivo ligado al de "religión popular", de suyo mucho más amplio, y que al usarse como sinónimos hacen perder el matiz propio que cada uno engloba.

2.3. La Religiosidad Popular en los documentos eclesiásticos

De las cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, la primera, en Río de Janeiro (1955), no menciona nada acerca de la religiosidad popular. Será hasta la segunda, en Medellín, cuando se señale que:

> La expresión de la religiosidad popular es fruto de una evangelización realizada desde el tiempo de la Conquista, con características especiales. Es una religiosidad de votos y promesas, de peregrinaciones y de un sinnúmero de devociones, basada en la recepción de los sacramentos, especialmente del bautismo y de la primera comunión, recepción que tiene más bien repercusiones sociales que un verdadero influjo en el ejercicio de la vida cristiana. […] Su participación en la vida cultual oficial es casi nula y su adhesión a la organización de la Iglesia es muy escasa. Esta religiosidad, es más bien de tipo cósmico, en la que Dios es respuesta a todas las incógnitas y necesidades del hombre, […] El pueblo necesita expresar su fe de un modo simple, emocional, colectivo. Al enjuiciar la religiosidad popular no podemos partir de una interpretación cultural occidentalizada, propia de las clases media y alta urbanas, sino del significado que esa religiosidad tiene en el contexto de la subcultura de los grupos rurales y urbanos marginados. Sus expresiones pueden estar deformadas y mezcladas en cierta medida con un patrimonio religioso ancestral, donde la tradición ejerce un poder casi tiránico; tienen el peligro de ser fácilmente influidas por prácticas mágicas y supersticiones que revelan un carácter más bien utilitario y un cierto temor a lo divino, que necesitan de la intercesión de seres más próximos al hombre y de expresiones más plásticas y concretas. […] La fe llega al hombre envuelta siempre en un lenguaje cultual y por eso en la religiosidad natural pueden encontrarse gérmenes de un llamado de Dios.[71]

Más adelante en este documento, en la sección de recomendaciones pastorales se sugiere: "Que se impregnen las manifestaciones populares, como romerías, peregrinaciones, devociones diversas, de la palabra evangélica. Que se revisen muchas de las devociones a los santos para que no sean tomados sólo

[71] Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM), 1968 *Documento final de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Medellín, Colombia. VI *Pastoral Popular*, I. Situación. http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf (Consultado el 3 de noviembre de 2014).

como intercesores sino también como modelos de vida de imitación de Cristo"[72]. Y lo recalca después en la sección de "Catequesis" en sugerencias particulares: "Siendo tan arraigadas en nuestro pueblo ciertas devociones populares, se recomienda buscar formas más a propósito que les den contenido litúrgico, de modo que sean vehículos de fe y de compromiso con Dios y con los hombres"[73].

Posteriormente, en Puebla, la Tercera reunión del CELAM enfatiza en el mismo espíritu: "La revalorización de la religiosidad popular, a pesar de sus desviaciones y ambigüedades, expresa la identidad religiosa de un pueblo y, al purificarse de eventuales deformaciones, ofrece un lugar privilegiado a la Evangelización. Las grandes devociones y celebraciones populares han sido un distintivo del catolicismo latinoamericano, mantienen valores evangélicos y son un signo de pertenencia a la Iglesia"[74]. Sin embargo, más adelante en el documento se advierte que: "también presenta aspectos negativos: falta de sentido de pertenencia a la Iglesia; desvinculación entre fe y vida; el hecho de que no conduce a la recepción de los sacramentos; valoración exagerada del culto a los santos con detrimento del conocimiento de Jesucristo y su misterio; idea deformada de Dios; concepto utilitario de ciertas formas de piedad; inclinación, en algunos lugares, al sincretismo religioso; infiltración del espiritismo y, en algunos casos, de prácticas religiosas del Oriente"[75]. Y más adelante sugiere directamente: "Para que constituya un elemento eficaz de evangelización la piedad popular necesita de una constante purificación y clarificación y llevar no sólo a la pertenencia a la Iglesia, sino también a la vivencia cristiana y al compromiso con los hermanos"[76].

Pasando a la cuarta Conferencia del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Santo Domingo, se señala en las conclusiones que:

---

[72] *Ibidem*, VI, 12.
[73] *Ibidem*, VIII, 15.
[74] Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM), 1979 *Documento final de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Puebla, México, num. 109. http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf (Consultado el 3 de noviembre de 2014)
[75] *Ibidem*, num. 914.
[76] *Ibidem*, num. 937.

> La religiosidad popular es una expresión privilegiada de la inculturación de la fe. No se trata sólo de expresiones religiosas sino también de valores, criterios, conductas y actitudes que nacen del dogma católico y constituyen la sabiduría de nuestro pueblo, formando su matriz cultural. Esta celebración de la fe, tan importante en la vida de la Iglesia de América Latina y el Caribe, está presente en nuestra preocupación pastoral. Las palabras de Pablo VI (cf. EN 48), recibidas y desarrolladas por la Conferencia de Puebla en propuestas claras, son aún hoy válidas (cf. DP 444ss). Es necesario que reafirmemos nuestro propósito de continuar los esfuerzos por comprender cada vez mejor y acompañar con actitudes pastorales las maneras de sentir y vivir, comprender y expresar el misterio de Dios y de Cristo por parte de nuestros pueblos, para que purificadas de sus posibles limitaciones y desviaciones lleguen a encontrar su lugar propio en nuestras Iglesias locales y en su acción pastoral.[77]

Por supuesto que esto va seguido de la advertencia consabida: "Frecuentemente la religiosidad popular, a pesar de sus inmensos valores, no está purificada de elementos ajenos a la auténtica fe cristiana ni lleva siempre a la adhesión personal a Cristo muerto y resucitado".[78]

Finalmente en Aparecida, la V reunión de la CELAM, puntualiza:

> La piedad popular penetra delicadamente la existencia personal de cada fiel y, aunque también se vive en una multitud, no es una "espiritualidad de masas". En distintos momentos de la lucha cotidiana, muchos recurren a algún pequeño signo del amor de Dios: un crucifijo, un rosario, una vela que se enciende para acompañar a un hijo en su enfermedad, un Padrenuestro musitado entre lágrimas, una mirada entrañable a una imagen querida de María, una sonrisa dirigida al Cielo, en medio de una sencilla alegría.
>
> Es verdad que la fe que se encarnó en la cultura puede ser profundizada y penetrar cada vez mejor la forma de vivir de nuestros pueblos. Pero eso sólo puede suceder si valoramos positivamente lo que el Espíritu Santo ya ha sembrado. La piedad popular es un "imprescindible punto de partida para conseguir que la fe del pueblo madure y se haga más fecunda". Por eso, el discípulo misionero tiene que ser "sensible a ella, saber percibir sus dimensiones interiores y sus valores innegables". Cuando afirmamos que hay que evangelizarla o purificarla, no queremos decir que esté privada de riqueza evangélica. Simplemente, deseamos que todos los miembros del pueblo fiel, reconociendo el testimonio de María y también de los santos, traten de imitarles cada día más. Así procurarán un contacto más directo con la Biblia y una mayor participación en los

[77] Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM), 1992 *Documento final de la Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Santo Domingo, num. 36. http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf (Consultado el 3 de noviembre de 2014).

[78] *Ibidem*, num. 39.

> sacramentos, llegarán a disfrutar de la celebración dominical de la Eucaristía, y vivirán mejor todavía el servicio del amor solidario. Por este camino, se podrá aprovechar todavía más el rico potencial de santidad y de justicia social que encierra la mística popular.
>
> No podemos devaluar la espiritualidad popular, o considerarla un modo secundario de la vida cristiana, porque sería olvidar el primado de la acción del Espíritu y la iniciativa gratuita del amor de Dios. En la piedad popular, se contiene y expresa un intenso sentido de la trascendencia, una capacidad espontánea de apoyarse en Dios y una verdadera experiencia de amor teologal. Es también una expresión de sabiduría sobrenatural, porque la sabiduría del amor no depende directamente de la ilustración de la mente sino de la acción interna de la gracia. Por eso, la llamamos espiritualidad popular. Es decir, una espiritualidad cristiana que, siendo un encuentro personal con el Señor, integra mucho lo corpóreo, lo sensible, lo simbólico, y las necesidades más concretas de las personas. Es una espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos, que, no por eso, es menos espiritual, sino que lo es de otra manera.
>
> La piedad popular es una manera legítima de vivir la fe, un modo de sentirse parte de la Iglesia y una forma de ser misioneros, donde se recogen las más hondas vibraciones de la América profunda. Es parte de una “originalidad histórica cultural” de los pobres de este continente, y fruto de “una síntesis entre las culturas y la fe cristiana”. En el ambiente de secularización que viven nuestros pueblos, sigue siendo una poderosa confesión del Dios vivo que actúa en la historia y un canal de transmisión de la fe. El caminar juntos hacia los santuarios y el participar en otras manifestaciones de la piedad popular, también llevando a los hijos o invitando a otros, es en sí mismo un gesto evangelizador por el cual el pueblo cristiano se evangeliza a sí mismo y cumple la vocación misionera de la Iglesia.[79]

Todo esto seguido de la siguiente advertencia y sugerencia para intervenir en dichas manifestaciones y “acercarlas”, “purificándolas”:

> Debe darse una catequesis apropiada que acompañe la fe ya presente en la religiosidad popular. Una manera concreta puede ser el ofrecer un proceso de iniciación cristiana en visitas a las familias, donde no sólo se les comunique los contenidos de la fe, sino que se las conduzca a la práctica de la oración familiar, a la lectura orante de la Palabra de Dios y al desarrollo de las virtudes evangélicas, que las consoliden cada vez más como iglesias domésticas. Para este crecimiento en la fe, también es conveniente aprovechar pedagógicamente el potencial educativo que encierra la piedad popular mariana. Se trata de un camino educativo que, cultivando el amor personal a la Virgen, verdadera “educadora de la fe”, que

[79] Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM), 2007 *Documento final de la Quinta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Aparecida, Brasil, nums. 261-264. http://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf (Consultado el 3 de noviembre de 2014).

> nos lleva a asemejarnos cada vez más a Jesucristo, provoque la apropiación progresiva de sus actitudes.[80]

2.4. Distancias inconexas entre la teoría y la práctica

Así pues, es de llamar la atención que a pesar de la suavidad del lenguaje escrito de las directrices orientadoras, en la realidad contextual de muchos lugares esa suavidad de intención contrasta con la dura aspereza de la práctica asumida frente a las expresiones religiosas indígenas, tal y como denunciara Báez-Jorge en relación a grupos indígenas de Veracruz:

> Intolerancia religiosa, destrucción de altares y de ofrendas en sitios sagrados fueron denunciados por más de 350 ritualistas y médicos tradicionales (nahuas, otomíes, totonacas y tepehuas) en una *carta pronunciamiento,* suscrita en noviembre de 1999. Este documento (en el que se acusa a catequistas bilingües y sacerdotes católicos, así como a ministros protestantes) fue redactado en un encuentro celebrado en Ixhuatlán de Madero (Enclave de la cálida y lluviosa Huasteca Veracruzana) los días 12 y 13 del citado mes. En el curso de la reunión (en la que se presentó una muestra iconográfica de papel ceremonial, música ritual, oraciones propiciatorias y danzas), también se denunció que en algunos poblados la jerarquía eclesiástica aliada con las autoridades municipales reprende a los ritualistas, prohibiéndoles la práctica de sus ceremonias tradicionales, calificadas como actos de brujería. Los sacerdotes católicos han llegado al extremo de negarse a oficiar bautizos y matrimonios en los que participen practicantes de rituales indígenas, considerando que "rinden culto al Diablo". Las actitudes represivas contra las creencias autóctonas se han manifestado de manera continua desde años atrás. […] La persecución contemporánea contra las "idolatrías" en la Huasteca, se inscribe en el contexto de la "Nueva Evangelización" convocada por Juan Pablo II y emprendida por la Diócesis de Tuxpan. Esta acción, signada por una estrategia que oscila entre la represión cúltica y la integración devocional (finalmente otra forma de intolerancia), ha sido examinada […] en términos de transculturación religiosa y resistencia étnica. Las denuncias de los indígenas de la Huasteca ejemplifican lo que ocurre en otras regiones del país.[81]

Un ángulo de enfoque muy interesante sobre este conflicto de poderes implícito en el problema de la religiosidad popular, nos lo proporcionan los

---

[80] *Ibidem*, num. 300.
[81] Félix Báez-Jorge, "Cinco siglos de intolerancia (de la satanización de los dioses mesoamericanos a la persecución de las devociones populares)", en: La Palabra y el Hombre, pp. 7-23, julio-septiembre 2000, no. 115, Universidad Veracruzana, pp. 7-9.

comentarios de un sacerdote indígena, P. Eleazar López, experto del Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas (CENAMI) dependiente de la Conferencia del Episcopado Mexicano. Dichos comentarios parten del documento del Obispo de San Cristóbal de Las Casas, Felipe Arizmendi Esquivel, quien en su calidad de responsable de la Dimensión de Pastoral Indígena, presentara el documento: *Jesucristo, los símbolos, mitos y ritos indígenas*. En este documento el prelado refiere que los indígenas, y además, sacerdotes, laicos y religiosas que trabajan con ellos "casi no mencionan a Jesucristo. No afirmo que no creen en Él, o que no son cristianos ni católicos, sino que no aparece explícitamente su fe en Jesucristo"[82]. Frente a esto, el P. Eleazar López contesta:

> Existe un serio problema cristológico con los pueblos indígenas, no porque Cristo esté ausente o se le esté negando su lugar, sino por la manera en que los indígenas hemos incluido a Jesucristo en nuestras vidas, es decir, envuelto en los pañales de nuestra cultura e identidad particular. Y es precisamente esto lo que a algunos miembros directivos de la Iglesia no les satisface todavía. Quisieran vernos más apegados a las categorías establecidos en la Iglesia que a nuestras creencias ancestrales, que forman parte de nuestra identidad-alteridad. Y ahí está el impase actual: ni nosotros hemos podido explicar nuestra experiencia cristológica, ni nos han convencido de nuestros supuestos errores cristológicos.[83]

Y en un tono mucho más claro acerca del problema cultural implícito, más adelante puntualiza:

> Los indígenas ya hemos incorporado a Cristo en nuestras vidas y en nuestra perspectiva teológica fundamental. El problema no es si está o no está Cristo asumido, sino cómo está; y ahí es donde no nos hemos podido dar a entender, pues ciertamente Cristo está, pero vinculado necesariamente a las creencias ancestrales indígenas. Estas creencias ancestrales son las que ahora llamamos "Semillas del Verbo" en un esfuerzo teológico por ser fieles tanto a la Iglesia como a la herencia recibida. A mi parecer, todavía no se entiende adecuadamente en la Iglesia nuestra problemática indígena de fondo. No son solamente cuestiones de

---

[82] Arizmendi, Felipe, "Jesucristo, los símbolos, mitos y ritos indígenas", ponencia presentada en la Asamblea Nacional de Pastoral Indígena el 16 de enero de 2008 en México, D.F. Num. 1. Publicación electrónica disponible en:
www.celam.org/documentacion/210.doc

[83] Eleazar López, nota al pie num. 1 en: Arizmendi, Felipe, "Jesucristo, los símbolos, mitos y ritos indígenas", *Op. Cit.*

> complejos de culpa o de víctimas. Habrá que profundizar el análisis. Cristo no es problema para nosotros, pero sí algunos esquemas teológicos de la institución eclesiástica que siguen actuando frente a nuestras creencias heredadas, como si fueran basura que debemos desechar y no como verdaderas "Semillas del Verbo". La institución fácilmente pide que nosotros explicitemos más a Cristo en nuestra vida; pero ella no da pasos serios de valoración de lo nuestro, de conversión hacia nuestras creencias; si para nosotros Cristo esta presente en nuestras semillas del Verbo, eso tendría que ser también para el resto de la Iglesia. […]
> Estas cristologías indígenas son, en parte, fruto de la apropiación que nuestros abuelos y abuelas hicieron de lo que los misioneros les enseñaron sobre Jesucristo. Pero también tenemos que reconocer que, al igual que en el caso de los discípulos del Señor, la mayor parte de lo que los pueblos indígenas afirman del Hijo de Dios *no se lo ha revelado la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos*. Esta revelación divina tiene que ver con la siembra hecha por Dios en el corazón de nuestra historia y culturas milenarias. Y que, para expresarse, echa mano de los mejores canales o instrumentos de comunicación elaborados en dichas culturas… Por la búsqueda religiosa de los pueblos y sobre todo por la revelación de Dios en las culturas, se han ido configurando los cimientos de una cristología indígena que debe ser ahora tomada en serio para la *nueva evangelización* y para el diálogo interreligioso con los pueblos indios.[84]

Es interesante, pues, constatar las contradicciones que surgen entre el discurso y la puesta en marcha en la realidad. En este sentido, llamamos la atención sobre esta dialéctica que en la realidad social se da de forma cotidiana. No es solamente una cuestión teórica, sino cómo esa teoría se lleva o no a la práctica en el contacto real, cotidiano y ordinario con las expresiones religiosas "de frontera". La inmensa diversidad de posibilidades en los innumerables contextos singulares, abre un rico abanico de interpretaciones plurales que retan de frente las posiciones doctrinales monológicas. Resulta ilustrativo lo que dijera Carlos Lenkersdorf: "Pululan los libros voluminosos y eruditos de teología, pero ¿dónde encontramos la convivencia practicada de vivir entre hermanos?"[85].

Es preciso destacar que las referencias a la religiosidad popular, piedad popular, catolicismo popular, o de la forma como se le llame, hace referencia casi exclusivamente a elementos cúlticos externos: "Entre las expresiones de esta espiritualidad se cuentan: las fiestas patronales, las novenas, los rosarios y *via*

---

[84] *Ibidem*, notas al pie 11 y 12.
[85] Carlos Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México, 1996, UNAM y Siglo XXI, p. 69.

crucis, las procesiones, las danzas y los cánticos del folclore religioso, el cariño a los santos y a los ángeles, las promesas, las oraciones en familia. Destacamos las peregrinaciones, donde se puede reconocer al Pueblo de Dios en camino"[86]. Es como si la concepción de lo Divino desde estas alteridades ni siquiera fuera considerado como posibilidad. Se da por sentado, desde un posicionamiento completamente etnocéntrico, que la Verdad está dada y preservada unilateralmente, cuando lo implícito en las manifestaciones religiosas populares en contextos indígenas, por ejemplo, es mucho más profundo, pues implica la concepción misma de lo Divino desde otras coordenadas culturales y mundos simbólicos completamente diferentes.

[86] V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Op. Cit.*, Num. 259.

III. CLAVES ESTRUCTURALES DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

Tratar acerca de la religiosidad popular sin tocar aquellos elementos evidentes y visibles que posibilitan su expresión original en medio de las diferentes comunidades, sería abstraer un proceso que es rico en manifestaciones históricas y sociales concretas.

3.1. Imágenes de santos

Los santos se muestran como verdaderos actores al interior de los pueblos y son significantes no sólo a nivel particular sino comunitario. Los santos se hacen propios, se les viste como se visten los habitantes del pueblo, se les venera y trata como a personas vivas, e incluso se les castiga cuando no cumplen con sus obligaciones que están supuestas deben cumplir. Nuevamente destacamos lo que Millones llama "la violencia de las imágenes" en ese proceso de apropiación de los nuevos seres divinos cristianos presentados a los indios, pues como él mismo señala en su ensayo sobre San Bartolomé, "la explicación cristiana de las pinturas y esculturas de San Bartolomé en algún momento fue superada por la violencia de las imágenes. Ellas convocaron una interpretación diferente basada en la historia cultural de los Andes y, en una ideología en formación, que resultaba más cercana a las circunstancias sociales en que vivía el poblador andino"[87]. Esta noción de la "violencia de las imágenes", refiere al impacto que debieron tener en los indios las imágenes, y cómo ellos, desde su propia cosmovisión, integraron a estos nuevos personajes sobrenaturales. Báez-Jorge, por su parte, apunta que "los pueblos reaccionan ante las imágenes mediante incesantes maniobras de apropiación"[88].

El santo y su fiesta, es mucho más que una pura ceremonia religiosa sin otra repercusión, implica la organización de la comunidad en lo económico durante

---

[87] Luis Millones, *El Rostro de la Fe…*, *Op. Cit.*, p. 55.
[88] Félix Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos*, *Op. Cit.*, pp. 49-50.

todo el año de preparativos e incluye el trabajo comunitario más allá de lo requerido inmediatamente para la fiesta.

El santo queda constituido como una figura central del proceso social implícito en la fiesta religiosa, un proceso que implica una organización minuciosa, redes de apoyo, alianzas y rupturas entre familias, estrategias económicas aplicadas durante todo el año, y la participación (o no-participación) de las familias de la comunidad y la consecuente incorporación o rechazo que cada una implica.

La cuestión de las imágenes en la religiosidad popular de las comunidades campesinas en México es de suma importancia debido a que es la imagen la personificación de la divinidad, a ella se le brida el culto, con ella se pacta o se negocia, entre algo que se da y algo que se espera. La imagen –en este contexto- es una persona con inteligencia y voluntad propias, de tal manera que tiene capacidad de decisión, y por eso puede indicar, sin lugar a dudas, dónde quiere morar, cómo quiere que la vistan, a quién quiere ir a visitar. Obviamente, tiene sus afinidades con otras imágenes de santos, y quiere visitarlos, comer con ellos, oír misa con ellos, escuchar las ofrendas de banda y mariachi juntos, pero también tiene sus diferencias con algunos, así que es totalmente indiferente frente a ellos, o francamente hostil con otros santos, porque así como tiene gustos, también tiene su mal carácter, y a veces se enoja.

Considerar de esta manera las imágenes de santos, es parte de una lógica interna que subyace en la religiosidad de estas comunidades. El santo es parte del pueblo, se le reconoce y respeta como tal, y se le amonesta cuando no cumple con sus obligaciones. El santo es una especie de embajador frente a entidades con las que sería más difícil entrar en contacto directo, como Dios Padre, la lluvia, la Virgen o el buen aire. Esto no tiene absolutamente nada que ver con la idea dada desde la reflexión católica, del papel de los santos como intermediarios entre Dios y los hombres, un papel de intermediación que estaría más bien enfocado a la construcción de un *ethos* específico, donde lo que se espera del santo es primordialmente espiritual y no material, recibiendo –en ocasiones- una dádiva de orden temporal, como una curación, un bien material, librarse de una desgracia

real y concreta, lo cual es meramente accidental, un *plus* que puede o no darse. Me parece que la radical diferencia en las concepciones de los santos y sus imágenes, entre la oficialidad católica y la religiosidad popular, puede expresarse en tres puntos esenciales que se han develado desde la labor etnográfica:

1.) La imagen del santo en la religiosidad popular no representa a un ausente, sino que es él.

2.) En la oficialidad católica el santo es un ejemplo de alguien que ya llegó a Dios, por lo tanto, el santo en sí no importa, más bien se valora en cuanto modelo, ayuda o vía para llegar a Dios. Evidentemente en la religiosidad popular en contextos campesinos, lo que importa es el santo en sí, y aquella compleja elaboración teológica de Dios y su jerarquía celestial está ausente y nadie la extraña (salvo los sacerdotes y agentes pastorales que no dejan de repetirlo cada que tienen oportunidad). Desde el catolicismo, quien actúa es Dios, desde el papel reconocido a los santos en la religiosidad popular, ellos son quienes actúan por propia voluntad.

3.) Lo que se espera del santo en el contexto católico oficial es en el orden estrictamente espiritual, como excepción cabe la posibilidad del “milagro”, una intervención divina –a través de la intermediación del santo- en el orden material. En el contexto de la religiosidad popular, lo que se espera del santo es su apoyo en la realidad material, su activa participación en el buen desarrollo del temporal, o cualquier otra actividad productiva que tendrá incidencia directa en la economía de la población. Mientras desde el catolicismo se esperan del santo abstracciones que redundarán en una mejoría ética, en la religiosidad popular es evidente que se esperan beneficios concretos para el desarrollo material del pueblo que redundarán en lo necesario para

sobrevivir, lo cual se traduce en estabilidad en el *modus vivendi* que estas poblaciones tienen.

3.1.1. Relaciones sociales auspiciadas por los santos, ad intra y ad extra de la comunidad

En el contexto de la práctica religiosa popular en pueblos campesinos de México, existe una constante e intrincada relación entre poblaciones auspiciada por las fiestas de los santos.

Podemos mencionar una serie de ejemplos al respecto, como la peregrinación de Tilapa, en el estado de México, a Chalma, que pasa por Xalatlaco, portando la imagen del divino Salvador, o nuestro padre Jesús, que sostienen es hermano del Cristo de Chalma y lo llevan a ver a su hermano el 23 de abril. Esta peregrinación de los tilapenses pasa por Xalatlaco y debe parar a saludar a la Virgen de la Asunción en la parroquia y a San Juan en el barrio del mismo nombre. Los regidores de la parroquia y los mayordomos de San Juan tienen entonces obligaciones específicas para con la peregrinación, tal como organizar los preparativos para la recepción, y tener disponible comida y bebida para la gente.

Aunque hay otras muchas peregrinaciones a Chalma que pasan por Xalatlaco, los mayordomos de este pueblo no tienen obligación alguna para con ellos fuera de la hospitalidad indispensable (dejarlos usar los sanitarios de las casas y dar agua).

Este hecho resulta muy significativo, pues aunque es evidente y son bastante claras las relaciones que los mayordomos tienen *ad intra* de la comunidad, aparecen también bajo ciertas circunstancias especiales, obligaciones *ad extra*, es decir, fuera de los habitantes del pueblo, para con otra comunidad que los visita. Obviamente estas obligaciones hacia el exterior son recíprocas, es decir, los tilapenses pasan con su santo y son atendidos por los regidores de la Asunción y los mayordomos de San Juan en Xalatlaco, pero también es cierto que

éstas mayordomías son tratadas con especial cuidado cuando asisten a la fiesta del Santo Santiago en Tilapa.

Este dato, coincide con lo registrado por Gilberto Giménez[89] en San Pedro Atlapulco, Estado de México, cuyo "San Pedrito" peregrina una vez al año –en enero- al santuario de Chalma y es tratado de forma especial y bien diferenciada al trato a los demás santos asistentes. Es muy sugerente la explicación histórica que incluye al recordar que el pueblo de Atlapulco fue uno de los principales donantes, en material y mano de obra, cuando se construyó el santuario en el s. XIX.

La figura del santo, con sus parentescos, resulta sumamente interesante, pues en sus amistades o enemistades con otros santos, se permean conflictos o alianzas vecinales.

En otras ocasiones el santo no es pariente sino que se dice que es el mismo, pero en apariciones diferentes –como en Mazatepec, Mor. y Ocuilan, Mex.- donde sostienen que sus cristos son los mismos, aunque el Cristo del Calvario (de Ocuilan) es de bulto y fechado en 1537, mientras que el de Mazatepec es pintado sobre la roca plana y fechada la "aparición" el 14 de septiembre de 1826. Lo único que los hace semejantes es su tono marcadamente oscuro. En otras ocasiones, como en Amayucan, Morelos y Tepalcingo, Morelos, sostienen que sus cristos son "gemelos". Otros, como Altatlahucan, Morelos, veneran el mismo Cristo que en el santuario de Tepalcingo, sin figurarse parentescos, lo "importaron" tal cual, siendo su fiesta mucho más importante que la del santo patrono San Marcos. Amecameca, en el Estado de México, tiene su Señor del Sacromonte, y entra al ciclo de ferias de cuaresma, correspondiéndole la suya el primer viernes de cuaresma, pero con celebraciones especiales al Señor del Sacromonte el miércoles de ceniza. Lo interesante es que los mayordomos del Sacromonte, van a Chalma un miércoles antes del miércoles de ceniza a prepararse para su celebración y regresan caminando previendo el tiempo para llegar a tiempo para ultimar detalles y celebrar el Carnaval el miércoles de ceniza

[89] Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac, Op. Cit.*

en honor del Señor del Sacromonte, lo cual repite lo que más arriba señalé en el caso de Ocuilan, Chalma se convierte en un referente de inicio para el ciclo. Y aún hay más acerca de Amecameca, ahora en relación a Tepalcingo, pues en ésta última comunidad, en la iglesia de San Martín, tienen una imagen del Señor del Sacromonte, la cual cuenta con una mayordomía. El lunes santo, estos mayordomos de Tepalcingo llevan la imagen del Señor del Sacromonte a Amecameca, donde son recibidos por los mayordomos del Sacromonte de Amecameca. Allí dejan la imagen y regresan a Tepalcingo. Semanas más tarde, en junio, los mayordomos del Señor del Sacromonte de Amecameca van a Tepalcingo a regresar la imagen del Señor del Sacromonte que los de Tepalcingo habían llevado en la Semana Santa.

Todavía en relación al Señor del Sacromonte, cabe mencionar que Milpa Alta también tiene su propio Señor del Sacromonte con su mayordomía y que asisten anualmente a Amecameca. Pero sigamos con Tepalcingo, a esta población le corresponde el tercer viernes de cuaresma, y la portada de la iglesia, cada año, es puesta por una delegación proveniente de Iztapalapa, en el D.F., que son parte de los organizadores del Vía Crucis que se lleva a cabo cada año en esta delegación capitalina. Esto resulta altamente significativo, si consideramos las referencias a que el Cristo de la Cuevita de Iztapalapa es hermano del Señor de Tepalcingo, como lo registra Carlos García Mora[90], quien señala que el Señor de la Cuevita de Iztapalapa es hermano del Cristo de Culhuacán, del Jesús Nazareno de Tepalcingo, y del Señor de Chalma. Por su parte María y Robert Shadow[91] señalan esa relación de hermanos para los cristos de la Cuevita en Iztapalapa y el Señor de Chalma, sin mencionar a los demás.

Pasemos ahora a Tlayacapan y Tepoztlán, en Morelos con la Virgen del Tránsito. Según refieren los habitantes de Tlayacapan, la Virgen del Tránsito estaba antes en Tepoztlán, y como en Tlayacapan había buenos restauradores de

[90] *Cfr.* Carlos García Mora, "Visita de un aprendiz a los maestros floreros de Iztapalapa (testimonio de una experiencia antropológica)", en: *Cuicuilco*, año/vol. 10, número 28, México, may-ags 2003.
[91] *Cfr.* María y Robert Shadow, *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma, México*, Universidad Autónoma del estado de México, México, 2000.

imágenes, la llevaron allá para que fuera remozada, cuando estuvo lista los de Tlayacapan avisaron a los de Tepoztlán para que fueran a recogerla, pero la imagen se puso tan pesada que no la pudieron mover y allí se quedó, en Tlayacapan. A este pueblo le corresponde la celebración del cuarto viernes, y en esa fecha se organiza una peregrinación especial de Tepoztlán a Tlayacapan a la iglesia de la Virgen del Tránsito, la cual, cuenta con mayordomía tanto en Tepoztlán como en Tlayacapan, y también –aunque más aislada- en Milpa Alta, los cuales también peregrinan a visitar a la Virgen del Tránsito de Tlayacapan el cuarto viernes de cuaresma.

Después de haber presentado someramente estos datos de campo, espero que resulte más clara mi aseveración antes hecha de una complicada red de interrelaciones entre pueblos de una misma región, cercanos y lejanos, auspiciados por la figura de los santos y sus parentescos, en algunos casos, o sus decisiones, en otros, como la Virgen del Tránsito que se quiso quedar en ese lugar y hermanó a dos poblaciones, etc.

3.1.2. Patronazgo de los santos en el complejo de interrelaciones pueblerinas

Las ferias y fiestas en los pueblos estudiados forman un complejo ciclo ritual que articula la organización social, política y económica no solamente de los pueblos vistos en su singularidad, sino desde el conjunto regional, pues las interacciones que se establecen a través de estas ferias y fiestas, implica la peregrinación, las demandas, las visitas de unos santos a otros, es decir, el desplazamiento hasta el lugar del vecino y la visita recíproca que por lo general tiene lugar (excepto en algunos de los santuarios, donde se destaca Chalma).

Este entramado social que se articula en derredor de una fiesta religiosa, tiene como centro de gravedad la figura del santo o los santos celebrados. Es a partir de estas imágenes y su presencia –considerada como real- que se enarbola este complicado conglomerado ritual.

En este sentido, quien patrocina la fiesta es el santo, pues los mayordomos quienes se encuentran indisociablemente unidos a los santos, pues si bien el

santo es el personaje central en la vida del barrio o de la comunidad en determinados momentos, son los mayordomos los que hacen irrumpir en la vida material la presencia y atributos del santo. Los mayordomos se convierten en una especie de "brazos y piernas" del santo[92], pues es el santo quien "oye la misa", o quien peregrina y visita a otros santos en sus templos; la gente se convierte en acompañante del santo, pero el protagonista es éste último.

3.1.3. El santo y su lugar en este mundo

Desde el plano de la religiosidad popular en nuestra región de estudio, la relación entre los hombres y los Santos es compleja y profunda. Se enraiza no solo en la necesidad vital de contar con seres poderosos que lo ayuden a enfrentarse con los embates de la vida y la fragilidad humana, o con las fuerzas de la naturaleza y sus fenómenos, sino que también hunde sus raíces en las creencias que ya existían en el tiempo precolombino. Creencias que fueron armonizadas de algún modo con la nueva realidad traída por los conquistadores.

El culto de los santos fue uno de los tantos vehículos que facilitaron el proceso de evangelización, a través de las imágenes religiosas los entes divinos están presentes tangiblemente involucrados en las actividades humanas amparando además de su trabajo, a los animales domésticos, plantaciones, etc. Son protectores contra las enfermedades, catástrofes y peligros; patronos de los pueblos, considerados eficaces por sus características y cualidades en relación a los fenómenos naturales requeridos para el ciclo agrícola. Todas estas razones los hacen muy populares, a la vez apreciados y temidos.

La forma de tratar a los santos en los pueblos estudiados, denuncia una concepción del mundo, la trascendencia y lo divino que definitivamente no proviene de la religión católica oficial.

[92] *Cfr.* Ramiro Gómez Arzapalo, *Mayordomos, santos y rituales en Xalatlaco, Estado de México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular*, México, Tesis ENAH, 2004, p. 129.

El santo se considera como una persona en sí mismo, no hay distinción entre imagen y persona, por lo que la imagen del santo es el santo en sí mismo, como si fuera uno más del pueblo, pero con ciertas habilidades que los humanos no tenemos. No existe una idea tal como que el santo refleje, aquí en este mundo, una presencia del otro mundo, uno lejano a éste. Esa noción de un mundo ajeno a éste, donde residen la divinidad y sus acompañantes, parece no tener eco en estas poblaciones. El santo está presente y desde el cohabitar con los humanos ejerce sus funciones, que tienen que ver con éste mundo, en el que habita junto con los seres humanos, las fuerzas naturales y los demás seres sagrados.

La distinción que la religión oficial hace entre este mundo y el otro, implica la separación del ámbito humano y el divino, donde la divinidad se acerca a la realidad humana, pero el fin último se concibe fuera de esta realidad. Es una visión de la trascendencia donde los ámbitos de lo humano (terrenal, perecedero, inmanente) están muy bien diferenciados de lo divino (celestial, eterno, trascendente).

En base a lo observado en los cultos populares en los pueblos trabajados en Morelos y el estado de México, esta distinción de los ámbitos humano y divino no opera, de hecho no existen en sí esos ámbitos, sino que se trata de una sola realidad, ésta, la que conocemos y en la que nos movemos, donde cohabitan el hombre, la naturaleza y los entes divinos, en una interrelación que integra a las partes en un destino común. Así, el santo, como entidad divina en sí mismo, es un habitante del mundo, un vecino del hombre, pero con cualidades y potencialidades diferentes, pero al fin y al cabo una entidad personal con la que se puede pactar, con quien se puede hablar, y a la que se puede convencer de que de algo que el hombre por sí sólo o no podría o le costaría mucho tiempo alcanzar. Como es considerado una persona, tiene voluntad propia, así que es susceptible de ver influenciada su voluntad a través de regalos –o en casos extremos- castigos para presionarlo. Siguiendo esta misma línea, al ser persona, tiene a la vez gustos y disgustos, por lo que es ambivalente, pues así como da, puede quitar, tiene una faceta dadivosa, pero también castiga. Hay que tratarlo con ciertas precauciones

rituales, porque se considera que tiene personalidad, humor, deseos, amistades y enemistades, buenos y malos ratos, como todos nosotros, y nadie quisiera tocarlo justo en el punto que lo hace explotar.

3.2. Santuarios y peregrinaciones

Otro de los aspectos concretos a destacar en el marco de la religiosidad popular es el de los santuarios y las procesiones o peregrinaciones. Estas últimas, al partir de la comunidad particular hacia un centro religioso fijo ayudan a delimitar el espacio sagrado, pero al mismo tiempo a expandir el espacio propio del pueblo, entendiendo ese espacio como el campo de acción donde pueden ser ellos mismos, lo cual hace que dichas peregrinaciones se constituyan en un afianzador y reafirmador no solamente de la propiedad comunitaria, sino también -y principalmente- de la identidad. El referente sagrado sustenta la identidad del pueblo.

En cuanto a este punto de la peregrinación, Victor y Edith Turner, recuerdan que en cierto tipo de sociedades, la peregrinación es el único pretexto para salir del pueblo, especialmente si hablamos de comunidades de escasos recursos y una fuerte vida tradicional que los ancla a su lugar geográfico,

> The point of it all is to get out, go forth, to a far holy place approved by all. In societies with few economic opportunities for movement away from limited circles of friends, neighbors, and local authorities, all rooted alike in the soil, the only journey possible for those not merchants, peddlers, ministrels, jugglers, tumblers, wandering friars, or outlaws, or their modern equivalents, is a holy journey, a pilgrimage.[93]

Hay también que señalar el carácter histórico que determina a las peregrinaciones, es decir, son como un molde donde quedan impresas las ideas, relaciones sociales, económicas y políticas del momento en el cual aparecen, y

[93] Victor and Edith Turner, *Image and pilgrimage in Christian culture. Anthropogical perspectives,* Columbia University Press, New York, 1978, p. 7.

no son estáticas, como si ese molde se fosilizara, sino que los cambios en el entorno, en su conjunto, condicionan la peregrinación como tal:

> A pilgrimage´s historical origin, then, determines its design and modulates its later development. Nevertheless, whatever their origin, pilgrimages have never been immune from the influences exerted by subsequent periods, with their modes of thought and politics, patterns of trade, military developments, and the ecological changes brought about by these and other forces. Thus, we must consider, in identifying types, the relationships between a given historically derived pilgrimage paradigm and the influences to which history has subjected it.[94]

Ahora bien, conviene abordar el tema en cuanto al cómo puede ser usada una peregrinación para fines que rebasan los límites de la piedad o la fe. Brian S. Bauer y Charles Stanish, hacen interesantes observaciones con respecto a esto, desde su estudio en los Andes:

> Numerosos destinos y santuarios por todo el Ande pueden asimismo interpretarse como expresiones populares de resistencia por parte de los pueblos locales en contra de fuerzas políticas más allá de su control inmediato, o al menos como santuarios controlados por poblaciones que no pertenecen a la elite. [...] Estas *huacas* podrían haber sido "destinos de peregrinaje" en un sentido limitado, pero eran adoradas y mantenidas principalmente por un grupo relativamente pequeño y culturalmente homogéneo de personas en un área geográfica confinada. En estos casos la perspectiva turneriana funciona bien y explica las diversas fuerzas sociales, políticas, ideológicas, económicas y culturales que giran en torno a los santuarios. Sin embargo, el complejo de santuarios incas en la parte sur de la cuenca del Titicaca era profundamente distinto de estos santuarios locales. Junto con la multitud de *huacas* locales de los Andes que pueden comprenderse dentro de un marco turneriano, hubo unas cuantas de ellas que eran centros de importancia religiosa pan-andina (por ejemplo, el Coricancha, Pachacamac y las islas del Sol y la Luna). [...] Hubo una diferencia cualitativa con los santuarios mayores del imperio, no sólo en el número de personas que los visitaban y los recursos que les eran dedicados, sino también una diferencia cualitativa en el papel de la *dacha* dentro del estado y la sociedad. El complejo de peregrinación en la parte sur de la cuenca del Titicaca esencialmente pasó a ser una institución estatal, aunque una que contaba raíces locales. Este punto de llegada final, el complejo en las islas del Sol y la Luna, fue diseñado para que proyectase ciertos significados asociados con la cultura cuzco-inca, y una ideología política ajena a la cuenca.[95] (Brian S. Bauer y Charles Stanish, s/f, pp. 35-36).

---

[94] *Ibidem*, p. 19.

[95] Brian Bauer y Charles Stanish, *Las islas del Sol y la Luna. Ritual y peregrinaje en los antiguos Andes*, CBC, s/f, pp. 35-36.

El tema de la peregrinación está intrínsecamente relacionado con el lugar a donde se peregrina, es decir, el santuario, el cual se constituye en un punto de referencia de la vida religiosa de un pueblo, al lado de otros pueblos que también peregrinan al mismo santuario. Así, el santuario no puede considerarse de forma aislada como simplemente un lugar que se considera importante y que atrae multitudes, sino que más allá de esto se yergue como un "fenómeno social total", pues implica una gran variedad de dinámicas sociales que se estructuran con el ciclo festivo de una región, y naturalmente, donde las estrategias de organización económica juegan un papel prioritario[96].

Los santuarios, con los santos que los habitan y las peregrinaciones que los irrigan son en México, en muchos sentidos, referentes de una sacralidad marginal. Evidentemente el santuario no es sólo un lugar, sino que constituye un engrane crucial de un sistema mucho más amplio y complejo. Se convierte en punto de referencia regional, baluarte de identidad, garante simbólico de legitimidad territorial, centro de peregrinaje (vitalizando la interacción social de los alrededores). Es, en todo sentido, como señalara Báez-Jorge: *una clave estructural* de la religiosidad popular.

Ya se trate de santuarios construidos o de santuarios naturales, son centros privilegiados para la observación de los fenómenos religiosos protagonizados preferentemente desde la periferia en la lógica y dinámica de la religiosidad popular y se yerguen como centros sagrados de poderosa atracción. En este sentido, Lafaye señalaba con acierto, y refiriéndose concretamente al contexto indígena americano, que

> […] Las grandes mediaciones entre los dioses indígenas y los santos del Evangelio, fueron los santuarios. Al no poder desmantelarlos como a las pirámides o desviarlos como los ríos, los religiosos católicos trataron de aprovechar la afluencia de peregrinaciones a los lugares sagrados de las religiones autóctonas. Se vio la repetición en México (y todo el conjunto de la América andina) de los

[96] *Cfr.* Félix Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos*, *Op. Cit.*, pp. 93 y ss.

> fenómenos que han podido observarse durante milenios, especialmente en la Europa alta.[97]

No podemos olvidar que la geografía sagrada cambia poco, pasando los espacios sagrados de centros de peregrinaje administrados por los indígenas prehispánicos a centros de peregrinaje incautados, bendecidos, patrocinados y administrados por los ministros cristianos coloniales, en este sentido, conviene recordar lo expresado por Florescano con respecto a esto:

> Al otro día de la Conquista se manifestó el empeño de los vencedores por desaparecer los antiguos dioses, templos y cultos indígenas y poner en su lugar sus equivalentes cristianos. […]
> Bernardino de Sahagún refiere que los franciscanos eligieron al menos tres antiguos adoratorios indígenas para construir templos cristianos: el cerro del Tepeyac donde se rendía culto a *Tonantzin*; la sierra de Tlaxcala donde se veneraba a *Toci*; y las cercanías del volcán en Tianquizmanalco, donde se celebraba a *Tezcaltlipoca*. Esta política se siguió en muchos otros lugares. Los franciscanos implantaron tres veces la cruz en la parte más alta de la pirámide de Quetzalcóatl en Cholula, y en 1595 edificaron allí la ermita de Nuestra Señora de los Remedios. En Tlaxcala, en el lugar donde estaba el adoratorio de *Xochiquetzalli* se apareció Nuestra Señora de Ocotlán, a quien más tarde se dedicó el bello templo barroco que custodia la imagen de la virgen. Otros casos donde el templo cristiano se sobrepuso al indígena son el convento de Izamal en Yucatán, o la iglesia de Teotitlán del Valle, en Oaxaca, ambos construidos sobre el basamento del antiguo adoratorio indígena. En estos y otros casos el propósito de la sustitución es claro. Como lo dice el *Códice Franciscano*, "pareció convenir que a donde hubo particular memoria y adoración de los demonios la hubiere ahora de Jesucristo nuestro Redemptor, y veneración de sus santos".[98]

Por su parte, Félix Báez-Jorge nos recuerda pertinentemente que los santuarios en contextos indígenas reúnen en sí mismos una enorme complejidad al superponer varias dimensiones de la vida social, convirtiéndose en nudos culturales que para desenmarañar es imprescindible considerar los lazos que los entretejen desde su concreción y particularidad histórica:

---

[97] Lafaye, J., *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*, FCE, México, 1984, p. 89.

[98] Enrique Florescano, *Memoria Indígena*, Taurus, México, 1999, pp. 248-249.

> Los santuarios mexicanos (concreción del tiempo y el espacio) conciertan manifestaciones devocionales e intereses socioeconómicos, comúnmente asociadas a identidades fundamentales de carácter local, regional o nacional. En el santuario (vinculado generalmente al santo patrón) concurren fenómenos simbólicos, sociológicos, históricos, económicos que inciden en su función primordial: la permanente autoevangelización. En intensa dialéctica social, lo propio y lo extraño, lo permanente y lo circunstancial, lo vivido y lo concebido, lo sagrado y lo profano, se sintetizan en un todo que opera a favor de la religiosidad popular. De tal manera, a las características geográficas del territorio mexicano se suma lo que vendría a ser una especie de paisaje sagrado perfilado por los valores tradicionales que, en principio, la sociedad regional otorga a estos territorios cargados de simbolismo. A diferencia de los planteamientos propios del racionalismo moderno, las formas religiosas deben analizarse en la perspectiva de sus referentes histórico-particulares, subrayando los aspectos *vividos e imaginados* por el grupo social que los crea y consagra como objeto de fe. […] Establecer santuarios fue una reiterada práctica de los evangelizadores coloniales facilitada, indudablemente, por los antecedentes cúlticos prehispánicos. Se concretó así "el silencioso mensaje de su tránsito de un Dios a otro Dios", citando la bella frase de Andrés Henestrosa. El cerro, la cueva, el manantial, el árbol, en fin, el sitio sagrado que en el México Antiguo congregó peregrinajes y rituales, sería elegido por los misioneros para los propósitos de catequización concretándose la nueva consagración de los entornos naturales.[99]

También Garrido Aranda insiste, en este mismo sentido que "Existió entre los religiosos de las órdenes antiguas una preocupación muy especial por instalarse en los núcleos espirituales de los indígenas: Texcoco, Tlaxcala, Cholula, Tula, Mitla, Teotihuacan. La razón se encuentra en las estrategias de evangelización, sobre todo en borrar del mapa los vestigios de las culturas prehispánicas"[100].

En todo caso se pretende una explicación amplia e integradora de los numerosos fenómenos religiosos que se aglutinan en derredor de la figura del santuario, atendiendo a la lógica cultural interna de los pueblos que dan vigor y persistencia a estas manifestaciones religiosas integradas plenamente en su cosmovisión y atendiendo a la particularidad histórica del lugar específico, pues de ello depende la comprensión cabal y justa del fenómeno religioso, no desde

[99] Félix Báez-Jorge, "Los santuarios mexicanos: religión popular, región e identidad", en: *La Palabra y el Hombre*, octubre-diciembre 1995, no. 96, p. 45-56, Xalapa, Universidad Veracruzana, pp. 46-47.
[100] Antonio Garrido Aranda, *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*, UNAM-IIA, México, 2013, p. 58.

universalizaciones descontextualizadas, sino desde el lugar y tiempo concretos propios de la condición humana.

No obstante estas primeras referencias al horizonte cultural indígena sobre el cual se empalma el mensaje cristiano y los procesos inherentes de occidentalización, no pretendemos reducir toda expresión religiosa contemporánea en relación a los santuarios a ese origen. En este sentido conviene recordar lo que Báez-Jorge apunta: "Posteriormente, en el transcurso del período colonial, a partir de las imágenes transterradas, la población criolla fincaría otro tipo de santuarios, expresiones novohispanas de la religiosidad popular floreciente en el mundo ibérico, lo que lleva a precisar que en nuestras tierras el cristianismo no siempre se sustenta en la antigua cosmovisión autóctona"[101].

No obstante, esta característica en la formación inicial de los cultos cristianos en contextos indígenas, nos recuerda en todo sentido, el carácter plural de los significados vertidos en el universo simbólico cristiano inserto en contextos no centralizados en la cultura hegemónica.

La estática reverencia pedida desde la oficialidad, es increíblemente dinámica en su conformación histórica. Por ello, nos interesa profundizar en los procesos sociales implícitos en los complejos devocionales enmarañados en derredor de la figura de los santuarios y las peregrinaciones que los dinamizan regionalmente.

Las apabullantes e innumerables manifestaciones religiosas populares en derredor de los santuarios en México parecieran atestiguar una y otra vez esa realidad antes descrita en una sacralidad de cimientos terrenales o una realidad cuyas aspiraciones de trascendencia no le bastan para desarraigarse de la inmanencia. La aspiración del ser humano por el mañana y el porvenir eterno, no le sustrae de su humanidad, la cual sólo puede cifrarse desde el aquí y el ahora.

Tanto la peregrinación como el santuario y los santos que los habitan, nos hablan de este drama humano y narran una relación con lo sagrado desde el lenguaje único de su cultura e historia específicas.

---

[101] Félix Báez-Jorge, *"Los santuarios mexicanos…"*, *Op. Cit.*, p. 47.

El término que nos permite agrupar teóricamente la gran diversidad interactuante de realidades sociales en interacción en derredor del complejo ritual vinculado a los santuarios es el de *Religiosidad Popular*, el cual, desde las coordenadas establecidas por Báez-Jorge nos recuerdan que en contextos indígenas, en los primeros momentos de la evangelización se da una situación en la cual:

> Atrapadas entre la devoción a sus deidades ancestrales y las directrices de los dignatarios eclesiásticos (es decir, entre la Iglesia y la fe), las comunidades étnicas evidencian que la imposición colonial del cristianismo no logró suprimir el pensamiento religioso mesoamericano. El resultado fue la emergencia de nuevas formas de culto popular que se desarrollaron en relación dialéctica con la religión y la cultura hegemónicas. De tal manera, si bien los trasfondos rituales e ideológicos de la religiosidad popular pueden ser contrarios a las disposiciones eclesiásticas, mantienen permanente vinculación con ellas a partir de la presencia continua de las fuerzas en pugna, acción recíproca que recuerda la ley de la “compenetración de los opuestos”. Las relaciones entre la religión oficial y la religión popular expresan condiciones de ambigüedad, resultantes de su referencia común a los mismos significantes, pero cuyos significados son diferentes para cada una de las partes, tal como lo explica Giménez. Este efecto “permite a la religión popular salvaguardar su originalidad. Pero también permite a la religión oficial apropiarse *políticamente* de la religión popular para someterla a su control y disciplina[102]”. [103].

En este sentido, y muy *ad hoc* al problema tratado en este subtítulo, el mismo Báez-Jorge, refiere a lo dicho por Lanternari con este mismo enfoque:

> Es absurdo […] considerar la religiosidad popular como algo siempre opuesto a la religión de la jerarquía. Entre ambas ha existido, a lo largo de la historia cotidiana, una relación completa y fluida que va de la coincidencia a la contradicción pasando por diversos grados intermedios. La jerarquía unas veces ha propuesto, otras ha tolerado, otras ha prescrito y otras, finalmente, ha proscrito determinadas realidades del pueblo [que] por su parte ha respondido con actitudes que han oscilado entre la aceptación voluntaria, la sumisión forzada-forzosa, la remodelación (sincretización) y el rechazo. Consúltese V. Lanternari “La religión

[102] La referencia en el texto de Báez-Jorge en este entrecomillado se refiere a la obra de Gilberto Giménez: *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, 1978. Ver referencia completa en la bibliografía al final.

[103] Félix Báez-Jorge, “Cinco siglos de intolerancia (de la satanización de los dioses mesoamericanos a la persecución de las devociones populares)”, en: La Palabra y el Hombre, julio-septiembre 2000, no. 115, Universidad Veracruzana, p. 7-23; p. 9.

populaire. Perspective historique et antropologique", Archives de Sciencies Sociales de Religions, 53.1 (enero-marzo), 1982.[104]

3.2.1. Procesiones, demandas, paseos y peregrinaciones: los santos paseantes, sacralidad en movimiento

En este mismo sentido, las llamadas **"demandas"**, merecen mención aparte, puesto que implican a algunas comunidades cuyo santo es considerado particularmente efectivo o poderoso, y –sin llegar a ser un santuario- funcionan con una fuerza centrífuga que atraen a mayordomos de ese santo, pero en otros pueblos, regresando el día de la fiesta a que las imágenes oigan misa juntas y los mayordomos de la demanda entreguen la alcancía a los mayordomos del santo principal. Estas demandas son una especie de "sucursales" del santo de un pueblo, que cuenta con devotos en otras poblaciones, y en cada una de ellas hay una copia de la imagen, la cual cuenta con encargados locales que tienen la obligación de llevar a la imagen, con el santo "original" cada año en su fiesta.

En todo caso, se trata de una misma realidad social: la interrelación entre pueblos de una región que se auspicia bajo la figura o tutela de los santos en la dinámica de la religiosidad popular.

3.2.1.1. Demandas del Señor del Calvario, Ocuilan, Mex.

En Ocuilan, la feria del quinto viernes se realiza en honor al Cristo del Calvario. Esta imagen se encuentra en la cima de un cerrito que está en las orillas de la población. Desde la parroquia –dedicada al Santo Santiago- se puede observar perfectamente el pequeño cerro con su iglesia en la cima. El Cristo del Calvario es un cristo crucificado, que sostienen se apareció en 1537.

El viernes de la fiesta, inician las mañanitas desde muy temprano, los grupos de banda y mariachi van acercándose a la iglesia del Calvario y tocan de acuerdo a lo contratado, media hora, una hora completa, y de vez en cuando

[104] Lanternari citado por: Báez-Jorge "Cinco siglos de intolerancia…", Op. Cit., p. 9

alguien que se luce pagando una hora y media. Esto no es un espectáculo para un público espectador, de hecho, las primeras mañanitas a las seis de la mañana, tocan solos con el santo y algún mayordomo que barre el atrio. A medida que avanza el día, los grupos se enciman y puede observarse a un mariachi frente al altar, tocando al mismo tiempo que una banda norteña en la entrada y otra banda de viento detrás de ella, ya en el atrio. Lo importante es que al Cristo se le cumpla con lo acordado. Unas mañanitas son puestas por los mayordomos, pero la mayoría provienen de particulares que pagan una promesa o piden un favor especial. A lo largo de la semana, especialmente en viernes, sábado y domingo, pueden cantarse hasta cuarenta mañanitas, todas programadas entre seis de la mañana y el mediodía.



Llegada de una demanda proveniente de Toluca al Calvario, el día de la fiesta del Señor del Calvario, el quinto viernes de cuaresma. Ocuilan, Mex. (Foto propia).

Mientras las mañanitas son tocadas ininterrumpidamente, van llegando las demandas del Señor del Calvario, de distintas procedencias, tales como: Toluca, Tenancingo, Malinalco, Atlapulco, Santiago Tianguistenco, todas en el estado de México, y Cuautla, Cuernavaca, Tlayacapan, Yautepec, en el estado de Morelos. Estas demandas, van desde un pequeño grupo de cuatro personas cargando una imagen en sus manos y tocando una campana, hasta procesiones de más de treinta personas con velas, una imagen en andas y una banda que los acompaña. Sea cual fuere el caso, todas llegan exclusivamente el viernes, pues como ellos dicen, es el "mero día"[105], y son recibidas por los mayordomos del Calvario, quienes abrazan a la entrada del templo al encargado de la demanda, saludan de mano a todos los asistentes, les recogen la alcancía y les indican dónde colocar su imagen, cerca de la imagen principal del Cristo del Calvario.

Así pues, en torno al altar se reúnen una gran cantidad de imágenes de este Cristo, de todos los tamaños, de bulto o en cuadro, con urna o sin urna, y allí "oyen misa" al mediodía, mientras en el atrio se encuentra la gente congregada y se desarrolla la danza de los arrieros.

3.2.1.2. Paseo de San Isidro Ladrador, Xalatlaco, Mex.

En Xalatlaco, la fiesta de San Isidro Labrador se celebra en el territorio del barrio de San Agustín. El maestro Donaciano Vargas del barrio de San Agustín me explicó en el 2004: "la fiesta de la Santa Cruz es a principios de mayo, se sube al cerro Cuáhuatl a dejar flores en la capilla, es para pedir las lluvias, pero no va todo el pueblo, solo el que quiera ir, pues va. Siempre va gente, pero en grupitos o como quieran, si quieren, pero en San Isidro, a mediados de mayo, todo el pueblo

[105] Es interesante señalar que aquellas demandas de lugares que se dedican a la agricultura o el comercio propio, son las más numerosas, pues ellos deciden sus tiempos. En cambio las provenientes de ciudades, donde la mayoría se contrata como obreros o empleados de cualquier tipo, mandan su demanda con el mayordomo y su familia, mientras que el resto de los devotos llegan el sábado por la tarde o el domingo, cuando ya no hay compromiso laboral con sus patrones. Fue el caso, en el 2005, de la demanda proveniente de Toluca, su encargado llegó con su esposa y sus dos niñas, y me refirió lo siguiente: "antes, cuando sembrábamos nos veníamos para acá todos juntos en viernes. Ahora, pues ya nadie siembra, y van al centro a trabajar, o las fábricas, o van a la escuela, por eso me vengo con mi familia porque el cristito tiene que estar aquí hoy, porque este es el mero día de su fiestecita. Ya mañana y el domingo se vienen los demás, pero sí vienen".

está, porque se hace el paseo aquí en el pueblo y regalan cosas, no vienen todos a la misa, pero salen a las calles a ver el paseo de los animales y tractores con el santito, por eso aquí en Xalatlaco yo creo que es más importante la fiesta de San Isidro que la de la Cruz".

La fiesta de San Isidro, hay que señalar de entrada, se celebra el día 15 de mayo, sea el día que sea de la semana (cosa notable, pues los barrios ya han optado por pasar su fiesta al domingo más cercano "por los que trabajan o estudian", pero la fiesta de San Isidro se celebra siempre el día exacto, y lo que se pasa al domingo más próximo es la comida que ofrecen los mayordomos para todo el pueblo. Hay que destacar que en esta fiesta, los principales protagonistas son campesinos que viven en la periferia de la cabecera municipal o en los 10 pueblos aledaños que pertenecen al municipio de Xalatlaco.

La fiesta del 15 de mayo "el mero día del santo" puede dividirse, para fines explicativos, en 4 momentos principales: misa, cambio de mayordomía, paseo y comida.

La **misa** se celebra en el barrio de San Agustín, pero no en la capilla. De hecho, San Isidro "vive" en la capilla de San Agustín, por eso, la capilla de este santo es soberbiamente adornada con flores de piso a techo, y están exhibidas 2 imágenes de San Isidro Labrador, una en una pequeña vitrina, y el otro en andas. Bien, la misa no se celebra allí, sino en un baldío en frente de la plaza de toros.

Desde 2 horas antes de que inicie la misa empiezan a llegar las bandas, (2 grupos), el mariachi (1 grupo), y los tractores, yuntas, caballos, burros y mulas, adornados alegremente con flores y tiras de papel crepé de colores rojo, amarillo, verde, azul y blanco. En cada tractor, viene una familia, con los niños y niñas vestidos "de inditos" cargando canastas llenas de dulces, juguetitos, chicharrones, chocolates, etc.



Caballos engalanados para el paseo de San Isidro Labrador el 15 de mayo, Xalatlaco, Mex. (Foto propia).



Yunta engalanada para el paseo de San Isidro Labrador el 15 de mayo, Xalatlaco, Mex. (Foto propia).

Después llegan los mayordomos entrantes, todos adornados con una corona de flores blancas y rojas, y una caña de azúcar en una mano, y en la otra una vela blanca. Cuando ellos ya están presentes, algunos encargados de los mayordomos salientes traen las imágenes de San Isidro, de la capilla de San Agustín al lugar de la misa. Poco después inicia la misa, la cual no tiene nada de extraordinario, más bien pareciera que la fiesta se detiene cuando llega el cura, dice su misa, la gente la oye, y en cuanto se va, reinicia la fiesta.

Una vez terminada la misa, viene el **cambio de mayordomía**, sin hacer ningún movimiento extra, donde están, frente al altar, el mayor saliente enciende su cirio de las velas puestas en el altar durante la misa y con esa luz enciende el cirio de su mayora, entonces pasa el mayor y la mayora entrantes a encender sus cirios en los de aquéllos. Después, los nuevos mayores pasan la luz a las velas de los demás mayordomos (él) y mayordomas (ella). Acto seguido se anuncia frente a toda la comunidad a los mayores que han de asumir el cargo hasta el próximo año, cuando los que recién están entrando terminen. Entonces las mayordomas cargan los floreros, y los mayordomos cargan a los santos. El de la vitrina es puesto y asegurado en una camioneta, la cual irá detrás de los chinelos, que son quienes encabezan la procesión o paseo, y el San Isidro en andas es cargado por los mayordomos nuevos todo el camino.



Cambio de Mayordomía de San Isidro Labrador el 15 de mayo, Xalatlaco, Mex. (Foto propia).

Una vez dispuesto esa cabecera de procesión, se abandona el lugar de la misa e inicia el “**paseo**”.




Paseo de San Isidro Labrador el 15 de mayo, Xalatlaco, Mex. (Fotos propias).



Paseo de San Isidro Labrador el 15 de mayo, Xalatlaco, Mex. (Foto propia).

Este acto dura aproximadamente 4 o 5 horas, recorre todo Xalatlaco por la calle principal, cruza La Magdalena de los Reyes (pueblo náhuatl vecino) y después entra y da la vuelta por Santiago Tilapa (pueblo otomí, también vecino),

para cruzar la barranca que divide ambas poblaciones y regresar por las calles de Xalatlaco hasta la parroquia donde termina el paseo y la procesión se disuelve.



Paseo de San Isidro Labrador el 15 de mayo, Xalatlaco, Mex. (Foto propia).

Durante todo el paseo, van tocando dos bandas y un mariachi. Una banda va con los chinelos, la otra banda va con el San Isidro en andas y el mariachi con el San Isidro de la vitrina que va en camioneta.

Encabezan los coheteros y los chinelos con su banda, los sigue la camioneta con el San Isidro de la vitrina, el mariachi, el San Isidro en andas, su banda, las mayordomas con los floreros, luego vienen las yuntas, seguidas de caballos y mulas y hasta atrás los tractores.

Todo el camino los niños van repartiendo dulces, aventándolos de los tractores hacia la gente que se agolpa a ver que le toca. Ante la pregunta a una asistente del pueblo de por qué avientan regalos, me respondió que porque hay que dar para que nos den. No solo los niños dan dulces, los hombres que traen las bestias están vestidos de manta blanca con huaraches y sombrero de palma,

cargan su morral de ixtle, donde cargan la semilla cuando siembran, ese morral viene repleto de dulces y los avientan a los espectadores.



Niños regalando dulces a los transeúntes en el paseo de San Isidro Labrador el 15 de mayo, Xalatlaco, Mex. (Foto propia).



Niños regalando dulces a los transeúntes en el paseo de San Isidro Labrador el 15 de mayo, Xalatlaco, Mex. (Foto propia).

Llegando a la parroquia, sin más ceremonias, se disuelve poco a poco el gentío con la lentitud de los saludos, despedidas, parientes que se encuentran, etc.

Una vez terminado el paseo, lo único que queda por hacer es la **comida**. Según me cuentan, antes era en ese mismo momento la comida de los mayordomos (la comida que los mayordomos salientes ofrecen a los entrantes), y la de todo el pueblo, pero a petición de muchos que trabajan, la comida de todo el pueblo se hace en la calle del mayor saliente pero el domingo posterior al 15. Lo que sí se conserva, es que el "mero día 15" se de la comida de los mayordomos, igual, en casa del mayor saliente, a donde no está invitada la población, sino sólo los mayordomos, mayordomas y sus familias

3.3. Sistemas de cargos

Entre los aspectos relativos a las claves estructurales de la religiosidad popular, está el sistema de cargos el cual tiene sus funciones propias al interior de las comunidades que lo mantienen. Acerca de dichas funciones, Frank Cancian en *Economía y prestigio en una comunidad maya*, apunta las siguientes, que él señala como "funciones integrantes" del sistema de cargos en Zinacantan[106]:

- Delimitar la comunidad a través de la participación en el sistema de cargos.
- Fortalecer las normas comunes que distinguen a la comunidad, mediante la participación en el ritual, y todo lo que esto implica, principalmente el esfuerzo económico y la relación de grupos que trabajan en común.
- Encauzar el gasto del excedente económico al interior de la propia comunidad, sin derramar ese beneficio en el "mundo ladino".
- Reducir las diferencias económicas mediante el derroche festivo, lo cual funciona como un mecanismo de nivelación, redistribución y justificación de la riqueza.

[106] *Cfr.* Frank Cancian, *Economía y Prestigio en una comunidad maya: el sistema religioso de cargos en Zinacantán*, tr. de Celia Paschero, CONACULTA-INI, México, 1989, pp. 234 y ss.

En este sentido, Pedro Carrasco, en su relevante artículo: *Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las comunidades indígenas,* enuncia una serie de principios estructurales en lo que llama el "sistema político-ceremonial"[107]:

- los cargos constituyen una jerarquía ordenada conforme a rango y línea de autoridad.
- Es un sistema tradicional, diferente al constituido desde la municipalidad.
- Los puestos son designados por un período corto de tiempo (generalmente un año) sin reelección.
- Los cargos están en escala y se sigue un orden determinado.
- Dicha escala combina puestos civiles y religiosos que se alternan.
- La participación está abierta a todos los miembros de la comunidad.
- Cuando la comunidad se divide en barrios, se da una alternancia de puestos entre los representantes de cada uno de ellos.
- Se da un patrocinio individual de las funciones públicas, incluyendo las ceremonias religiosas. (Esto incluye la característica de no-sueldo por la prestación del servicio en el cargo).
- Los gastos sustraen recursos del organizador, pero le retribuyen en prestigio.

De entre todas estas características o rasgos generales, Carrasco toma dos para definir el sistema de cargos:

> Primero, el *escalafón*. Los puestos de la jerarquía son de periodo corto y se ocupan en orden ascendente, con la participación de la totalidad de la población o de un amplio sector de ella. El sistema de escalafón es, por lo tanto, una forma de adquisición de *status* y de movilidad social que contrasta con la adscripción hereditaria y los cargos vitalicios o de periodo largo.

[107] *Cfr.* Pedro Carrasco, "Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las comunidades indígenas", en: Suárez, Modesto (coord.), *Historia, antropología y política. Homenaje a Ángel Palerm,* Alianza Editorial Mexicana, pp. 306-326México, 1991, p. 307.

> El segundo rasgo es el *patrocinio individual*. El funcionario cubre con sus bienes propios las obligaciones anejas ajenas al cargo. Éstas son de varios tipos. Incluyen los gastos de subsistencia del funcionario durante el periodo de servicio, puesto que el desempeño del cargo impide o mengua la dedicación para obtener ingresos de actividades económicas privadas. Más importante aún es que el cargo exige gastos para costear funciones públicas, especialmente ceremoniales como misas, danzantes, músicos, cohetes y, sobre todo, convites. Tanto el desempeño del cargo como el gasto se consideran servicios públicos que todo miembro de la comunidad tiene obligación de realizar.[108]

Aguirre Beltrán coincide con Carrasco en lo que corresponde a los dos elementos ya mencionados de escalafón y patrocinio individual, pues considera que dentro de lo que él mismo llama "complejo cultural de las mayordomías" está el rasgo fundamental del gasto excesivo que se impone a la persona del mayordomo, el cual contiende por la honra y el ascenso en la escala de prestigio dentro del grupo.[109] El lugar privilegiado donde actúan los mayordomos es la fiesta, la cual:

> [...] crea una nueva organización social menos señorial y más abierta a la competición por el poder, [...] funda una estructura de gobierno y una jerarquía eclesiástica que emerge del servicio –no remunerado en dinero-, mediante un sistema de cargos ubicados en una escala por la que se asciende grado a grado en dignidad y sabiduría. [...] El cargo implica una economía de prestigio, un gasto cuyo monto sube y se desvanece a medida que se pasan cometidos de mayor responsabilidad; el carguero se siente compelido a acumular bienes de consumo a un compás progresivamente acelerado con el fin de cubrir el derroche súbito de la fiesta. A cambio, suma año tras año poder, carisma y vigor mágico hasta convertirse, llegada la edad provecta, en un ser que comparte con dioses y antepasados la esencia inmarcesible de la divinidad. [...] La fiesta es dispensadora de identidad; sólo quienes participan en el sistema de cargos son considerados miembros acabados de la comunidad étnica.[110]

Siguiendo con los planteamientos de Aguirre Beltrán, cabe destacar lo que este autor apunta en *Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, pues allí ennumera algunas funciones características del sistema de cargos, las cuales, acentúan el aspecto político de

---

[108] *Ibidem*, pp. 308-309.
[109] *Cfr*. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Zongolica*. *Encuentro de dioses y santos patronos*, UV-FCE-INI, México, 1992.
[110] *Ibidem*, pp. 154-155.

la religiosidad popular y lo que podría considerarse como una economía indígena de distribución. Dichas funciones son las siguientes[111]:

1.) El sistema de cargos pertenece a un sistema político-religioso que concede recursos comunales especiales.
2.) Este sistema político-religioso impone la redistribución de excedentes a los miembros del grupo, mediante el consumo de los recursos en actos ceremoniales que benefician a la comunidad.
3.) Este sistema ayuda a resolver las tensiones de aquellos que compiten entre sí por el poder.
4.) Los funcionarios "político-religiosos" delimitan la comunicación con grupos externos e impiden la intromisión en los asuntos locales.
5.) El sistema político-religioso vigila las desviaciones de conducta frente al "costumbre", usando la coerción física y la amenaza de los castigos sobrenaturales.

Cabe incluir en esta discusión, lo propuesto por Eric Wolf[112], cuando distingue entre dos tipos de comunidades, las "abiertas" y las "cerradas", donde las primeras se identificarían más con comunidades campesinas mestizas cercanas a la hegemonía nacional, mientras que las segundas corresponden a las comunidades indígenas y se caracterizan por formar una especie de pantalla aislante entre sus miembros, diferenciando claramente entre "los de adentro" o propios y "los de afuera" o ajenos, es decir, la sociedad circundante. Según esta

[111] Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamerica*, INI-SEP, México, 1967, pp. 200-215.
[112] *Cfr.* Eric Wolf, WOLF, Eric, "Types of Latin-american Peasantry", en: *American Anthropologist*, LVII, pp. 452-471, 1955; Eric Wolf, "Closed-corporate Community in Mesoamerica and Central Java", en: *Southwestern Journal of Anthropology*, XII (1), pp. 9-15, 1957; Eric Wolf, "Comunidades corporativas cerradas de campesinos de Mesoamérica y Java Central", en: Llobera, *Antropología Económica,* Ed. Anagrama, Barcelona, pp. 81-95, 1981.

propuesta, varias de las prácticas de las comunidades indígenas contemporáneas corresponden al esfuerzo por mantener separados esos ámbitos de lo propio y de lo ajeno, como por ejemplo, el control comunitario de la propiedad de la tierra, lo cual impide a los indígenas vender a "los de afuera", conservando así su integridad territorial y productiva. De igual manera, al interior de la comunidad, estas medidas sirven para lograr cierta igualdad y equilibrio, como cuando se asegura a todos los miembros, el usufructo de una parcela, lo cual imposibilita la concentración de tierras en unos cuantos. Desde esta interpretación, las jerarquías de cargos sirven como reforzadores de estas medidas conservadoras y –sobre todo- niveladoras. Los hombres que ascienden en la escala jerárquica cumplen con cargos, civiles y religiosos, en los cuales son inducidos a gastar periódicamente durante las celebraciones comunitarias el excedente que han acumulado en el pasado.

Con respecto a estas comunidades cerradas específicamente en Mesoamérica, Wolf señala lo siguiente:

> Históricamente, la configuración campesina corporativa cerrada de Mesoamérica es una criatura de la conquista española. Las autoridades discrepan sobre las características de la comunidad prehispánica de la zona, pero existe el general reconocimiento de que grandes cambios diferencian a la comunidad poshispánica de su predecesora anterior a la conquista. En parte, la nueva configuración fue el resultado de las serias crisis sociales y culturales que destruyeron a más de tres cuartas partes de la población india y la expropiaron de sus tierras y su abastecimiento de agua. Las nuevas comunidades indias recibieron derechos a la tierra como grupos locales, no en razón del parentesco; la autoridad política quedó en manos de los nuevos ocupantes de los cargos locales y se hicieron electivas; los tributos y los servicios de mano de obra recibieron nuevas bases; y el rápido crecimiento de las llamadas cofradías indias después del s. XVI dio a los feligreses una serie de asociaciones organizadas y estables en las que fácilmente se podía conseguir la identificación personal y comunitaria.[113]

Líneas más adelante apunta:"La comunidad campesina corporativa cerrada es hija de la conquista", aclarando más adelante que "no es un vástago de

[113] Eric Wolf, *"Comunidades corporativas cerradas…"*, *Op. Cit*, p. 88.

la conquista en cuanto tal, sino más bien la dualización de la sociedad en un sector dirigente y un sector dominado de campesinos indígenas”[114].

Hay que precisar que esta noción de comunidades cerradas, nos resulta sugerente en cuanto al reconocimiento de una relación conflictiva entre un grupo subalterno frente a uno hegemónico, donde se hace necesaria la distinción entre lo propio y lo ajeno. El término mismo “cerrado” parecería indicar un ostracismo y aislamiento social que no opera dentro de este tipo de comunidades, que siempre han estado articulados –de una u otra forma- con el contexto social más amplio en el que se hallan imbricados.

Ante la concepción de la jerarquía cívico-religiosa, al interior de las comunidades campesinas de ascendencia indígena, como un sistema de cargos constituidos por una ordenación unificada y piramidal, compuesta por una jerarquía religiosa y una jerarquía civil, puede haber otras interpretaciones que integren nuevos elementos en esta reflexión, situando estas jerarquías o cargos en un contexto más amplio de la forma de vida y organización indígena. Concretamente hay que recordar lo que Félix Báez apunta en *Entre los naguales y los santos* acerca de esto: “ninguno de los autores considerados clásicos en el estudio del sistema de cargos cívico-religiosos ha planteado reflexiones explícitas de las vinculaciones que éstos mantienen con la articulación y dinámica de las identidades étnicas”[115]. En esta obra señala que este hueco tal vez se deba a que los anteriores enfoques han posado su interés en otros aspectos, pero es necesario reconocer el papel que estos sistemas de cargos juegan en el proceso de identidad de las comunidades.

En todo caso, es importante reconocer la coherencia indígena en su propio sistema, donde se articulan cosmovisión, relaciones sociales, rituales, identidad, lo cual les ha permitido –como grupos específicos- afrontar los embates históricos tan severos que han sufrido frente a un poder hegemónico, que culturalmente ha

[114] *Ibidem*, p. 89.
[115] Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos, Op. Cit.*, p. 38.

sido tan diferente, y que ha ejercido la pretensión de homologar a todos los grupos sociales bajo los mismos parámetros con los cuales se rige.

Dentro de esta vivencia religiosa peculiar, destaca la organización social que mantienen en su interior dichos pueblos indígenas, la cual, no es homogénea, pero sí presenta ciertos rasgos peculiares que parecen coincidir en cuanto al establecimiento, al interior de estas comunidades, de figuras de autoridad que el pueblo reconoce como tales aún cuando las instancias oficiales, como el Estado o la Iglesia, en muchos casos no lo hagan. Estas figuras de autoridad tienen a su cargo diversas actividades que involucran, de una u otra forma, a todo el pueblo. Para un observador externo a estas comunidades, algunos cargos le parecerían referirse a lo que en un contexto secularizado moderno llamaríamos civil, en clara diferenciación con lo religioso, mientras que otros cargos corresponderían a la organización meramente religiosa. En el contexto de las comunidades campesinas de origen indígena, dicha separación resulta inexistente, lo civil y lo religioso forman parte de un mismo conjunto que engloba la participación humana inmersa en el cosmos, que comprende la naturaleza y también lo sobrenatural.

En este sentido, las mayordomías coordinan el esfuerzo colectivo en una celebración que es común a todos los habitantes del pueblo, quienes ahora fungen como mayordomos ya habían participado desde años antes en las celebraciones del santo, y lo seguirán haciendo en lo sucesivo, los espectadores pasivos de ahora, serán los organizadores de las fiestas venideras, la fiesta coordinada por la mayordomía se convierte en un *continuum* que a los ojos de los habitantes pareciera no tener principio ni fin, pues sus orígenes parecen perderse en la penumbra del tiempo y se da por supuesto que seguirá realizándose como debe ser.

Esta característica de las mayordomías garantiza la continuidad en la vida ritual comunitaria, al menos en la parte que a ellos les toca (que es la mayoritaria), pues recordemos que la fiesta se realiza gracias al esfuerzo material que ellos coordinan. Desde este punto de vista, podríamos considerar la mayordomía como la institucionalización del esfuerzo colectivo por celebrar la fiesta del santo, el cual

forma parte de la comunidad y tiene otro tipo de capacidades y posibilidades con las cuales puede atraer beneficios que el pueblo requiere. Desde esta lógica, atender debidamente al santo conviene a todos para mantener un orden natural favorable.

3.3.1. Los brazos y piernas del santo. La función social de los mayordomos desde la reflexión antropológica

Santos y mayordomos, binomio indisociable de la realidad cultural que continua operante en la intimidad de lo local en numerosas comunidades mexicanas.

Tendríamos que denotar primeramente, la existencia de un México imaginario que se considera unificado, monolítico y culturalmente homogéneo, lo cual parece existir solamente en los discursos hegemónicos que desde el poder, político o eclesiástico, pretenden la uniformidad de formas de vida y manifestaciones concretas de lo humano. Desde ese México imaginario, etnocéntricamente se dictan las leyes del buen vivir, del buen actuar y del buen creer, implicando necesariamente la exclusión de todas aquellas formas diversas que no encajan con el modelo establecido. Sin embargo, el México real, es un mosaico pluricultural cuya diversidad es parte intrínseca de su proceso histórico innegable. Es desde esa diversidad de donde quiero partir en esta reflexión acerca del papel social que tienen los llamados mayordomos, o cualquier otra variante en su designación nominal, como fiscales, diputados, cargueros (los que llevan a cuestas el Cargo), entre otras posibles.

Las referencias teóricas que compartiré en este espacio son de antropólogos que centraron su trabajo de campo y reflexiones posteriores ya sea en comunidades netamente indígenas o en comunidades campesinas de ascendencia indígena. Sin embargo, algunas de esas reflexiones pueden resultar muy sugerentes para aproximarse a este fenómeno religioso popular desde contextos tanto semiurbanizados como plenamente urbanizados que continúan esta práctica social inherente a su proceso identitario local. Así pues, presentaré

un recorrido de aportes teóricos en general, seguido de un recuento de aquellos que pueden resultar óptimos para la reflexión que nos reúne aquí.

Para entrar en materia, como ejemplo, puedo mencionar una anécdota en la fiesta de la Virgen de la Asunción en Xalatlaco, estado de México, la cual –al ser la patrona del pueblo- radica en la parroquia, por lo que el 15 de agosto "invita" a los santos patronos de cada uno de los cuatro barrios que conforman el pueblo para "oír misa" juntos. De esta manera, en el interior del templo parroquial, se "sientan" hasta adelante San Francisco, San Bartolomé Apóstol, San Agustín y San Juan Bautista, en derredor de la Virgen de la Asunción. Los mayordomos traen al sacerdote, el cual después de revestirse en la sacristía, sale a celebrar la misa… pero se encuentra con un templo casi vacío, y mientras todo el pueblo está entre cohetes y danzas en el atrio, muy atentos y sentados están los cinco santos antes referidos dispuestos a escuchar misa. No le mintieron los mayordomos al sacerdote al convocarlo a "decir una misa para los santitos", pues efectivamente son los únicos asistentes. Sobra entrar en los pormenores del conflicto subsecuente: por un lado un sacerdote que siente que le han tomado el pelo y se burlan de él y la institución que representa, por el otro lado un grupo de mayordomos que no se moverán de su sitio –ni dejarán irse al clérigo- hasta que la misa sea celebrada, pues "ya está pagada" y ni hablar… a los santos se les cumple.

¿Cómo afrontar, desde el ámbito interpretativo, esta complicada amalgama de fenómenos sociales interconectados bajo celebraciones religiosas en estos contextos culturales? Propongo el intrincado y problemático concepto de *Religiosidad Popular* desde una mirada antropológica.

Este concepto, entendido desde las reflexiones originadas en la antropología, trata de rescatar el proceso religioso de origen autóctono desde la lógica interna de las comunidades que la sustentan, y no verla como un desprendimiento de la religión oficial, cuyos orígenes serían la ignorancia y "mala copia" local de una organización cultual sistematizada en la religión hegemónica. En este sentido, las prácticas religiosas populares no son un "simplismo", sino que

son una opción social, pues implican el posicionamiento frente a un grupo hegemónico que impone ciertos parámetros, que no necesariamente responden a las necesidades históricas y sociales concretas de un pueblo, lo cual sí encuentra respuesta en una reinterpretación popular de los elementos religiosos traídos por el catolicismo en contextos culturales no-occidentales. Entonces tenemos que, en la religiosidad popular encontraremos reinterpretadas y reformuladas las imágenes de los santos, los sacramentos, la ética cristiana, la concepción misma de la divinidad, la utilidad de la religión, las concepciones de este y el otro mundo, etc. Una reinterpretación que integra las raíces culturales mesoamericanas y la religión católica, en una síntesis operante sólo en aquellos contextos regionales que comparten cosmovisión e historia.

Las mayordomías, con los santos a su cuidado y las relaciones que establecen entre éstos y la comunidad, aunado a la rica vida ritual en derredor de ellos, entendidos desde la lógica de la religiosidad popular, forman un complejo sistema estructurado y coherente que facilita la identificación de los individuos con su pueblo, llevando a la cohesión social y ayudando a la reproducción cultural.

Las funciones de las mayordomías pueden variar de región a región, en el caso de Xalatlaco, éstas se concentran en organizar las fiestas de los diferentes santos del pueblo, a saber, los santos de los cuatro barrios: San Juan, San Bartolo, San Agustín y San Francisco, además de los santos de todo el pueblo: La Virgen de la Asunción, Santa Teresa, San Isidro, la Santa Cruz y el Santísimo Sacramento.

La organización de la fiesta es el culmen del trabajo de los mayordomos, pero su labor es continua durante todo el año que dura su cargo, pues son los responsables de mantener limpio y funcional el templo del santo a cuyo servicio se encuentran, además, para poder llegar a la fiesta y celebrarla con la majestuosidad acostumbrada, se requiere un constante trabajo de recolección de las aportaciones económicas de los habitantes.

Las funciones específicas de los mayordomos en Xalatlaco son:

- Cuidar el templo del santo a cuyo servicio se encuentran y todos los bienes pertenecientes a él.
- Recabar las contribuciones de los vecinos para sufragar los gastos de la o las fiestas y llevar un estricto control escrito de entradas y salidas.
- Buscar quién organice las danzas de la fiesta.
- Organizar la fiesta del santo, lo cual implica:
    - Organizar todo lo necesario para el anuncio de la fiesta: carros alegóricos, banda, cuetes y mojiganga.
    - Adornar el templo
    - Organizar el trabajo comunitario para alguna obra pública
    - Conseguir mañanitas
    - Conseguir música para el santo
    - Hacer los arreglos para la misa el día de la fiesta.
    - Conseguir los cohetes y fuegos artificiales que serán utilizados durante las celebraciones del santo.
    - Conseguir donativos para el día de la fiesta.
    - Vestir al santo con sus ropas de fiesta.
    - Proveer y organizar todo lo necesario para la preparación y distribución de alimentos el día de la fiesta.
    - Conseguir el alcohol necesario para ofrecer bebida los días de la fiesta, así como organizar su distribución.
    - Contratar el sonido o grupo musical para el baile.
    - Organizar la limpieza del templo y atrio una vez terminada la fiesta.
- Entregar el cargo con cuentas claras.

Con respecto a las mayordomías en Xalatlaco, cabe tomar en cuenta lo que apunta Soledad González:

> El pueblo de Xalatlaco está subdividido en cuatro barrios [...] Cada uno tiene su iglesia y organizaciones propias encargadas de realizar las fiestas: las

> mayordomías, también llamadas "corporaciones" o "cofradías", una institución cuyo origen es colonial. Además hay mayordomías en las que participan personas de distintos barrios. La más importante es la de la parroquia, llamada "regiduría" para denotar su mayor jerarquía; ella plasma la unidad de los cuatro barrios de Xalatlaco en la fiesta de Nuestra Señora de la Asunción, llamada cariñosamente "la Asuncionita de agosto", patrona de todo el pueblo.
>
> Para que un hombre –en tanto cabeza de una familia y su representante en el ámbito público- sea considerado miembro pleno de la comunidad, debe haber cumplido con dar servicio gratuito a los santos, el tequio, ocupando el cargo de mayordomo al menos una vez en su vida. Esta obligación cesa cuando cumple 60 años; entonces se dice que "ya puede descansar". El servicio generoso, la entrega sin retaceos, es lo que se espera de quienes participan en las mayordomías. Una familia es capaz de los mayores sacrificios con tal de cumplir adecuadamente durante el año que dura su compromiso. Para poder costear los gastos de ser mayordomos del santo o de una danza, la gente se endeuda o busca más trabajos. A cambio, quienes participan reciben el reconocimiento de su barrio y del pueblo, son considerados miembros dignos, respetables.[116]

Los mayordomos se convierten en una especie de "brazos y piernas" del santo, pues es el santo quien "oye la misa", o quien peregrina y visita a otros santos en sus templos; la gente se convierte en acompañante del santo, pero el protagonista es éste último. De manera recíproca, una mayordomía sin santo, simplemente es imposible de concebir, pues todas las funciones de los mayordomos tienen como centro de gravedad la fiesta de un santo.

Es en este aspecto de los santos y las celebraciones en torno a ellos donde puede observarse una de las principales características referidas antes acerca de la religiosidad popular campesina de origen indígena y es la independencia de la religiosidad popular frente a la iglesia oficial. El primer lugar donde esto se evidencia es en la liturgia, lugar del culto oficial y dominio ideológico, como señala Báez –Jorge:

> Los distintos actos de represión a la religiosidad popular indígena refieren a conflictos en los ámbitos del control ritual, la autogestión ceremonial laica, las reinterpretaciones simbólicas y el ejercicio político comunitario. Dejan al descubierto la resistencia de los feligreses a las imposiciones litúrgicas, al

[116] Soledad González, "La fiesta interminable: celebraciones públicas y privadas en un pueblo campesino del Estado de México", en Aurelio de los Reyes (coord.), *La Vida Cotidiana en México en el s. XX*. México, 2006, Colegio de México/ Fondo de Cultura Económica, pp. 97-98.

autoritarismo y a la intromisión clerical en las creencias y prácticas del culto tradicional.[117]

Las mayordomías coordinan el esfuerzo colectivo en una celebración que es común a todos los habitantes del pueblo, barrio o colonia, quienes ahora fungen como mayordomos ya habían participado desde años antes en las celebraciones del santo, y lo seguirán haciendo en lo sucesivo, los espectadores pasivos de ahora, serán los organizadores de las fiestas venideras, la fiesta coordinada por la mayordomía se convierte en un *continuum* que a los ojos de los habitantes de la localidad pareciera no tener principio ni fin, pues sus orígenes parecen perderse en la penumbra del tiempo y se da por supuesto que seguirá realizándose como debe ser.

En realidad la organización de las mayordomías se convierte en un ciclo que gira sin detenerse, pues las funciones de los mayordomos terminan cuando han entregado el cargo al siguiente responsable. Esto evidencia la transmisión de conocimientos que se da a través de las generaciones, garantizando la continuidad de la memoria y su resguardo. Esta característica de las mayordomías garantiza la continuidad en la vida ritual comunitaria, al menos en la parte que a ellos toca (que es la mayoritaria), pues recordemos que la fiesta se realiza gracias al esfuerzo material que ellos coordinan.

Desde este punto de vista, podríamos considerar la mayordomía como la institucionalización del esfuerzo colectivo por celebrar la fiesta del santo, el cual forma parte de la comunidad y tiene otro tipo de capacidades y posibilidades con las cuales puede atraer beneficios que el pueblo, barrio o colonia requiere. Desde esta lógica, atender debidamente al santo conviene a todos para mantener un orden natural, social y económico favorable para el sano desarrollo de la comunidad. La institucionalización del esfuerzo colectivo destilado en las mayordomías facilita que la fiesta, con todos sus elementos constitutivos, como danzas, trabajo conjunto, paseos, comidas comunitarias, eventos litúrgicos, obras

[117] Félix Báez-Jorge, *Los disfraces del Diablo*, *Op. Cit*., p. 29.

teatrales, feria, etc., continúe desarrollándose sin el riesgo de una eventual interrupción si la organización dependiera de la iniciativa de particulares aislados.

Entonces, las fiestas religiosas y los mayordomos que las hacen pragmáticamente posibles, se convierten en el engrane central de la vida social de los pueblos, barrios o colonias que los celebran. En ese engranaje se engarzan, de manera simultánea: cosmovisión, ritual, santos, necesidades materiales concretas, relaciones sociales, prácticas políticas, soluciones económicas, distanciamientos de las instancias hegemónicas –tanto en lo religioso, como en lo civil-, luchas por el poder –frente a la hegemonía, y también al interior de las facciones de la propia comunidad-. El resultado de todo el conjunto es un sistema coherente, en cuanto que opera bajo una lógica cultural, singular y propia, la cual se refuerza a través de la continuidad y repetición de ciclos festivos anuales.

3.3.2. El papel de los mayordomos en el proceso de identidad y reproducción cultural de la comunidad

En Xalatlaco, el fenómeno de la religiosidad popular no solo evidencia la práctica religiosa, sino que en un tono más acentuado pone de manifiesto la compleja dinámica social que posibilita dicha práctica, quedando de manifiesto la interdependencia que existe entre la vida material y las representaciones colectivas.

Cabe destacar el hecho de que en las mayordomías en Xalatlaco, siempre hay un equilibrio entre personas jóvenes y "gente mayor", donde la autoridad moral recae en estas personas de edad avanzada. Aún cuando "el mayor" (es decir, el principal de los mayordomos) sea de edad joven, se reconoce la autoridad de los ancianos en lo que respecta a la organización de las actividades de la fiesta, especialmente en lo que corresponde directamente al santo, como las misas, el adorno de la iglesia, los paseos de las imágenes, la vestimenta, las danzas. Esto evidencia la transmisión de conocimientos que se da a través de las generaciones, garantizando la continuidad de la memoria y su resguardo.

Este fenómeno implica una red de relaciones sociales que posibilita en la vida material la irrupción de los elementos abstractos contenidos en la cosmovisión. En las comunidades indígenas, la religiosidad popular incorpora elementos del bagaje cultural mesoamericano refuncionalizados a lo largo de años de presiones externas –tanto políticas, como económicas y religiosas- en una creativa selección de seres divinos, relacionados con fuerzas naturales y necesidades colectivas concretas. La coordinación entre estos elementos sólo es posible gracias a la intervención de sujetos concretos que actúan con el apoyo comunitario en una lógica operativa que resulta fuera de toda lógica para la iglesia oficial.

Queda claro que la religiosidad popular como proceso social históricamente determinado involucra elementos identitarios -como la figura del santo patrono del barrio- que crean una referencia común al interior de la comunidad, lo cual permite la distinción entre lo propio y lo ajeno, entre lo interno y lo externo. Este proceso tiene que ver más con las dinámicas sociales concretas, que con una abstracción ajena al mundo material.

La estructura organizativa que conlleva el culto a los santos en Xalatlaco, implica no solamente los elementos abstractos contenidos en su cosmovisión –los cuales establecen la posibilidad de un lenguaje común que posibilita la vida ritual comunitaria- sino que más bien, y en mayor medida, ponen en juego las relaciones sociales y económicas que se convierten en norma de conducta social no escrita pero por todos entendida, aún cuando no la acaten. Esto se puede observar con la irrupción de sectas protestantes en la zona y el rechazo comunitario, no a la profesión de tal o cual denominación, sino a la no-participación de los conversos en los eventos colectivos; pudiéndose dar el caso de la exclusión de un católico que niega su aportación al esfuerzo comunitario, o bien, por el contrario, la inclusión y aceptación de un protestante que asume su responsabilidad en la participación comunitaria.

La organización social y económica que implica la religiosidad popular en estos contextos campesinos de origen indígena, posibilita el desarrollo de

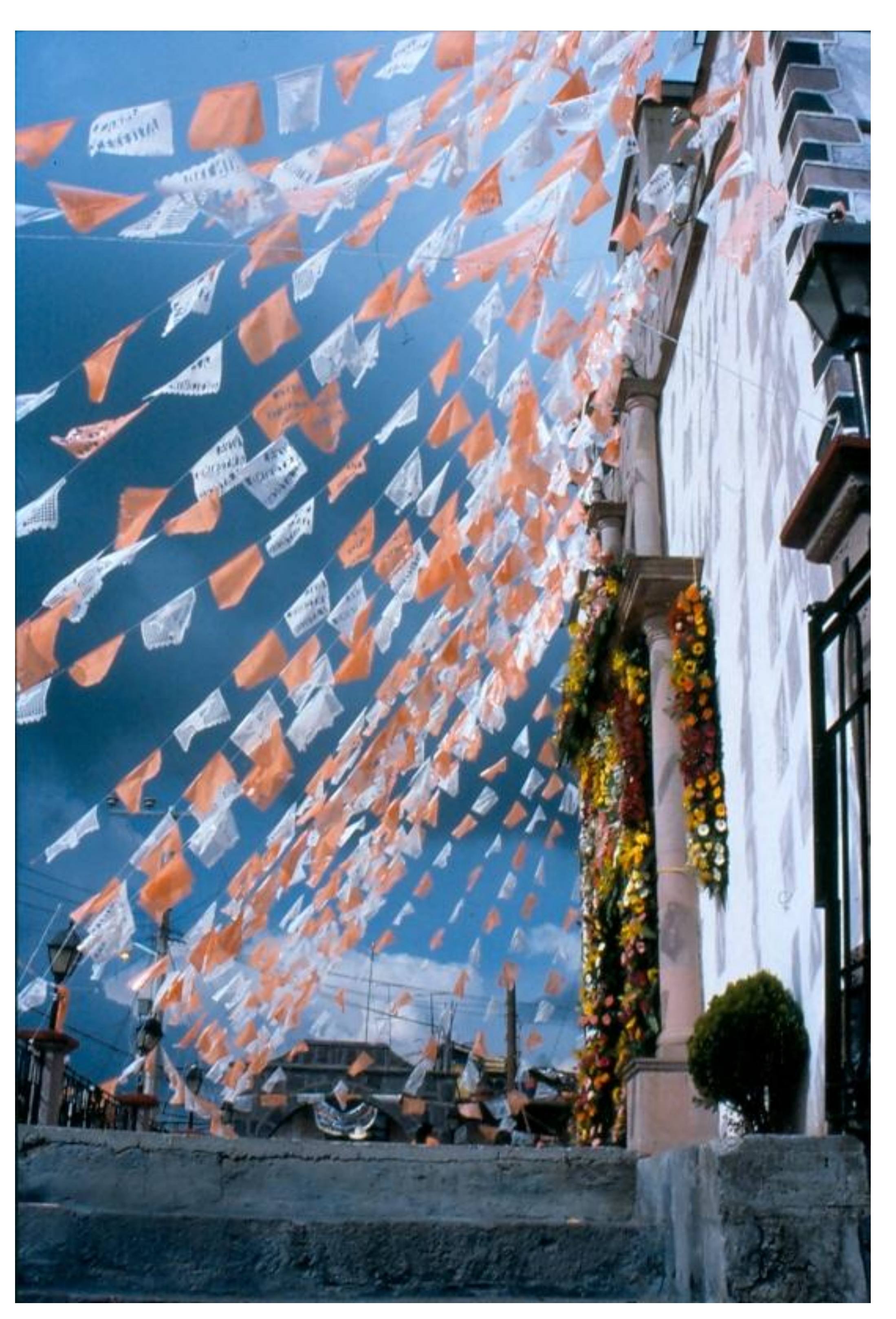
actividades comunitarias que ayudan a la cohesión social en el interior del pueblo, y su interrelación con los pueblos vecinos participantes. El esfuerzo por celebrar debidamente a los santos, es un esfuerzo invertido en asegurar continuidad a su especificidad como pueblo, a su forma de ser como xalatlaquenses, diferentes a sus vecinos.

Los procesos sociales que se entrecruzan en la dinámica de la religiosidad popular en Xalatlaco, posibilitan la vigorización y el desarrollo de las redes sociales que cohesionan la comunidad y optimizan su funcionamiento en lo económico y político. Esto favorece la integración de los individuos y los grupos dentro del pueblo, fortaleciendo los lazos de parentesco o amistad, y ampliando las posibilidades de establecer nuevos nexos tanto al interior, como al exterior del mismo.

No podemos dejar de mencionar el impulso que esta dinámica proporciona a la identidad, pues se desarrollan actividades comunes donde el beneficio se comparte, el caso más inmediato es la fiesta misma, pero recordemos –según lo expuesto en los capítulos anteriores-, la integración en la fiesta del trabajo comunitario en obras públicas. La participación colectiva intensa en estas actividades crea un referente común en el santo, el trabajo, la fiesta, la diversión, los gastos y los beneficios que no recaen en un particular, sino en el grupo.



Arrieros llevando su santo en la Danza por iniciar en honor de Santa Teresa, Xalatlaco, Mex. Fotografía del autor.



Iglesia de Santa Tesesa, en Xalatlaco, Mex., adornada para su fiesta.

IV. La Religiosidad Popular más allá del Concepto

4.1. La Religiosidad Popular como patrimonio cultural compartido Iglesia-cultura local

Sabemos que las corrientes protestantes en su quehacer proselitista, son muy poco dialógicas con los antecedentes culturales de los pueblos donde se insertan. Desde esta perspectiva, es justo considerar, que el tesoro social que se resguarda en los complejos rituales populares en México, no hubiera sido posible si la praxis eclesiástica no hubiera permitido de una u otra forma esas negociaciones, cesiones y reinterpretaciones.

Este asunto es complicado, pues como ya había señalado al inicio de este texto, la riqueza de la religiosidad popular viene –en gran medida- de la capacidad de englobar diversos aspectos de la vida social local, revalorando la situación particular del grupo íntimo que se cobija en esta expresión. Dicho en otros términos: frente a la avasalladora muralla de anonimato de la masa sin rostro que pareciera guiar contra-voluntad la vida del hombre citadino contemporáneo, existe la posibilidad de que el rostro vuelva a definirse, al menos en el pequeño círculo del barrio, la colonia, la banda, la calle, la unidad a través de la religiosidad popular, preferentemente mediante las imágenes de los santos protectores, pero también desde otras prácticas aglutinantes y dadoras de sentido en el esfuerzo conjunto: representaciones, peregrinaciones, ferias, etc. Por ello insisto en que es necesario hacer patente que en la lógica cultural que subyace en la religión popular se debate la identidad, pertenencia y cobijo social de grupos poblacionales subalternos que no se sienten identificados con lo que se dicta desde la hegemonía y encuentran refugio a su propia singularidad en las expresiones religiosas populares y las instancias que las posibilitan.

No quisiera que parezca que ahora me desdigo, ya en la parte inicial de este libro privilegié principalmente a Gilberto Giménez y Báez-Jorge, porque son pioneros en arrancar del ámbito meramente eclesiástico (litúrgico, pastoral,

normativo) la religiosidad popular, problematizándola desde la antropología (y sociología), para que como objeto de estudio independiente al modelo universal eclesiástico, analizar, comprender y valorar esos fenómenos desde la particularidad de su singularidad tratando de descubrir su propia lógica cultural en toda la dignidad de su diferencia. Ahora apunto que a pesar de lo antes dicho, la iglesia es un elemento clave en estos fenómenos y que no se puede simplemente desechar. Antes bien, creo que hay que reconocer que la práctica pastoral en estas tierras americanas provocó, incentivó, impulsó y en los peores casos al menos solapó la nueva amalgama de un cristianismo que no cuajó como los frailes pioneros deseaban, pero que al fin y al cabo el resultado fue, después de todo, un cristianismo. En este sentido vienen a colación las palabras de Félix Báez-Jorge y me identifico plenamente con su postura:

> […] he procurado situarme en una perspectiva desde la cual observo a la religión oficial y a la religión popular como fuerzas sociales y entidades simbólicas que (aunque sus manifestaciones puedan ser polares) en condiciones particulares llegan a expresarse de manera concertada. Erróneo sería reducir una a la otra, e igualmente equivocado sería examinarlas de manera aislada[118].

En la interacción de ambos sectores sociales, se generan los mecanismos propios de las dinámicas de la religión popular, que son una ventana privilegiada para asomarnos al complejo entramado social que subyace en estas expresiones religiosas interactuantes dialécticamente.

Así pues, la religiosidad popular pareciera ser un patrimonio cultural compartido, tanto por la iglesia como por el pueblo, barrio o colonia que sustenta sus prácticas rituales "como dicta el costumbre", "como debe ser". La relación se mantiene, no importa ni implica que sea ésta una relación amable o cordial, pero al fin y al cabo se mantiene el vínculo. Es cierto que los fenómenos observados desde el ámbito de la religiosidad popular denotan –desde la óptica de la jerarquía

[118] Báez-Jorge, Félix, (2011), *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Xalapa, p. 289.

eclesiástica- un valor dogmático débil, lo cual origina que ésta sienta desconfianza hacia una realidad religiosa que se controla mucho menos de lo que se piensa y, por supuesto, de lo que se quisiera, generalmente a una distancia abismal de la razón teológica, por lo que se da en situar la vida religiosa *del pueblo* muy cerca del diablo o de los dioses deformes y obscenos que amenazan la rectitud del culto al Dios verdadero cuya custodia se considera confiada única y exclusivamente a la Iglesia. Frente a esto, señalamos que la religiosidad popular no es un residuo de la ortodoxia oficial, y por ende, se debe reconocer como un proceso socio-cultural autónomo a esta religión oficial, con una lógica propia que responde a necesidades concretas de la comunidad que le da forma y vida. Nos alejamos entonces de toda concepción de religiosidad popular que no explique el proceso desde la lógica interna de la comunidad que la vive, y que, por el contrario, errónea y soberbiamente trate de explicarla como escisión de una ortodoxia oficial, y en este sentido, algo indeseable que debe ser corregido.

Así, moviéndose siempre entre la resignación, la imposición, la indoctrinación, la alarma, el escándalo, el paternalismo y la vigilancia casi policial, la Iglesia Católica ha observado a lo largo de la historia los movimientos y actitudes de la religiosidad popular. Pero también es cierto que el devenir de la historia nos muestra que en el momento en que alguna manifestación religiosa popular puede ser usada para los fines perseguidos por la religión oficial, es incorporada de alguna manera al ámbito institucional apoyado por la jerarquía eclesial. A pesar de los conflictos que pueda tener la instancia hegemónica con lo popular, y viceversa, la relación se mantiene, a veces cordial, otras tensa, con rupturas ocasionales, pero reestableciéndose en un incesante proceso de negociación e intercambio cultural. Como bien apunta en este sentido Sanchis:

> Una fe en forma de religión. Y es por eso que, cuando se implanta en un espacio dominado por anteriores instituciones religiosas, ella tiende a operar por medio de transmutaciones de lo que parece posible asimilar y resemantizar en su propia

> síntesis. Su autoconcepción como una totalidad, la católica, lo predispone a esa estrategia, pues ella tiene más vocación para fagocitar que para excluir[119].

Sería pertinente considerar, pues, que la religiosidad popular tiene una vocación incluyente que ha acompañado a la iglesia en su conformación desde tiempos remotísimos. En este sentido, tal vez el conflicto de la institución eclesiástica con las manifestaciones religiosas populares sea un conflicto operativo entre el ejercicio de inculturación eclesiástico en un contexto específico y las negociaciones propias de la cultura receptora que se resiste a desaparecer como entidad cultural única y diferenciada en aras de ser “lo mismo” e “igual” en la universalidad de la iglesia global.

El problema es perenne y es intercultural, no es falla del modelo evangelizador asumido, es consecuencia de la vida cultural de un pueblo que no puede menos que adaptar, traducir y decidir qué y cómo del mensaje cristiano se integra al ámbito íntimo del nosotros profundo. Así somos los seres humanos, somos entes simbólicos y de sentido, y en ese ámbito no existen trasplantes, injertos o soldaduras. El mensaje recibido o se hace propio o se desecha como amenaza del exterior a la identidad del grupo cultural. En este sentido, insisto que la religiosidad popular es un problema intercultural, y así, no es monológica, porque para que exista se han articulado ya dos o más expresiones religiosas de procedencias culturales diversas, en la religiosidad popular se da la fusión de sentidos lo cual permite la síntesis operante a nivel social mediante los rituales populares comprendidos cabalmente en la intimidad del grupo social que los genera. Las prácticas y tendencias pastorales correctivas frente a la religiosidad popular, ignoran plenamente el proceso de conformación de la misma, niegan rotundamente al interlocutor, y en su monólogo generan agresión cultural, violencia simbólica y una descarada pretensión de dominación ideológica.

[119] Sanchis, Pierre (2008), *Cultura brasileira e religiao…pasado e atualidade…* Cuadernos Ceru, Río de Janeiro, serie 2, vol. 19, pp. 71-92./ p. 82.

4.2. Fusión de sentidos: síntesis operante en la intimidad del grupo social

Las prácticas religiosas populares develan una fusión de sentidos que se torna operativa en cuanto el grupo social local asume como propios los parámetros cristianos que le son propuestos. Desde esta perspectiva, dicha fusión es la que posibilita la interacción de ambos sectores englobados en lo que nos hemos dado aquí en llamar lo popular y lo oficial. Es un fenómeno social ambivalente, por un lado permite la expansión de la iglesia bajo sus propias prerrogativas centradas en el dogma, el canon y la liturgia, pero también permite –por el otro lado- la persistencia social de grupos marginados que en la negociación, reelaboración y asimilación de elementos exógenos encuentran un lugar en el contexto social macro en el que están inmersos, generándose una singular expansión de lo propio mediante esta síntesis con lo exógeno.

Esta característica peculiar de la interacción dialéctica entre cosmovisiones diferentes, es –con mucho- uno de los principales elementos a destacar en la religiosidad popular. Denota conflicto, tensión, desaveniencias, más no rupturas definitivas, pues en el juego de estos tironeos, el mutuo requerimiento de la contraparte se hace notar.

Es necesario destacar que la fusión de sentidos operante en la vivencia religiosa popular está intrínsecamente asociada al ámbito íntimo del grupo social que la configura. Las prácticas religiosas populares que están plenamente cargadas de significado en un contexto particular, parecerán desprovistas de todo sentido para un observador externo proveniente de otro contexto social.

4.3. Prácticas pastorales correctivas: agresión cultural, violencia simbólica y dominación ideológica

Desde esta perspectiva, toda valoración de la Religiosidad Popular que se aproxime a estas expresiones desde una posición universal externa a la cultura que genera esta peculiaridad en la vivencia de lo sagrado, tenderá a forzar el entendimiento de lo que se observa con ese criterio universal, dando por resultado un juicio desde la exterioridad del fenómeno religioso y el contexto socio-cultural

que lo posibilita y genera. Así, no es raro encontrar pastores que con ahínco pretenden “corregir”, “purificar”, “enderezar” las expresiones religiosas populares para que coincidan con el criterio preestablecido que institucionalmente conciben, sin considerar la particularidad local que ha dotado de sentido y contenido a esas prácticas religiosas a nivel local.

El problema de estas prácticas pastorales “correctivas” en relación a la Religiosidad Popular es que esa distancia en la interpretación entre lo que idealmente se concibe desde la universalización conceptual, se traduce en un abismo de relaciones sociales hostiles en la práctica y convivencia cotidiana, que hace irrumpir un juego de imposiciones y –a partir de ellas- de reformulaciones hacia la intimidad del grupo local que tratará de integrar lo impuesto de una forma creativa que le permita prolongar y continuar con sus propios valores culturales en el devenir de su cotidianidad. La relación dialéctica entre lo popular y lo oficial devela un entramado social en el que ambos actores sociales reconocen a la contraparte, y tratarán de hacer valer sus propios paradigmas, tanto la parte popular desde su entendimiento particular de la religión, como la parte oficial mediante el ejercicio de su autoridad institucional.

Desde la antropología, la propuesta sería primeramente observar sin emitir un juicio, en aras de comprender a cabalidad el fenómeno religioso observado desde la lógica cultural que lo genera, y no desde la exterioridad del observante.

4.4. Preservando las distancias disciplinares a pesar de la interdisciplina: misión pastoral y antropología

En los fenómenos religiosos populares se evidencian diferencias interculturales en contextos sociales complejos que no fácilmente reconocen la diversidad que las constituye. En este sentido, enfatizamos la importancia de observar y entender la singularidad de estas expresiones religiosas en la particularidad propia que las genera, es decir, desde la lógica cultural interna que las posibilita, sin forzar comparaciones que refieran a principios universales pertenecientes a otros contextos culturales valorados *a priori* como mejores, originales o verdaderos. El

descentramiento etnocéntrico sería indispensable para lograr un acercamiento inteligible a este tipo de fenómenos desde su propio sistema cultural que los genera.

Así, en la diversidad de disciplinas que abordan estos fenómenos religiosos, cabe destacar que –aunque haya acercamientos importantes- las peculiaridades del ángulo propio de cada disciplina se conserva y hace que conserven de suyo el enfoque que les es propio.

Desde esta perspectiva, no puedo dejar de hacer mención de la antropología y la perspectiva misionológica de la Iglesia Católica, toda vez que en mi experiencia personal fueron las dos fuentes que estuvieron en la base de mi posicionamiento frente a estas manifestaciones socio-religiosas populares. Además, en el avance de los trabajos inherentes al proyecto del Observatorio de la Religiosidad Popular, son parte fundante ya que la perspectiva institucional que da cobijo y soporte a dicho Observatorio es de inspiración cristiana con enfoque de Misión, y la parte antropológica –a la que me considero adscrito- es desde donde aporté lo necesario para la puesta en marcha del mencionado Observatorio, no sólo desde mi propia posición teórica, sino desde la interacción e interrelación con los colegas que desde esta disciplina habíamos recorrido el camino de formación con la Dra. Johanna Broda en la ENAH, y a través de las actividades que ella generara, nos contactó con el Dr. Félix Báez-Jorge en una fructífera relación académica. Una vez como egresados, distintas actividades académicas nos congregaron y consolidaron un equipo de trabajo que rindió varios frutos en distintos momentos.

Volviendo a la cuestión de la antropología y la visión de la iglesia frente a este tipo de fenómenos religiosos, el punto más fuerte de contraste lo encuentro en el momento de la intervención en el contexto cultural en el que se atestiguan estos fenómenos religiosos. Desde la perspectiva antropológica, no hay por qué intervenir, pues no hay un referente suprahistórico y universal al cual adherirse. El desarrollo de cada cultura se daría asumiendo ella misma los cambios y

transformaciones necesarios en su devenir histórico en medio del contexto social más amplio donde se halle inmersa.

En este sentido, la perspectiva misional, en mayor o menor medida, llegará a un punto en que vea necesaria (como parte de su tarea definitoria) intervenir en la cultura “huésped” con miras a una mejora, una asignación de un contenido que el otro no tiene, o la instauración de un sistema de valores ajeno a ese entorno cultural, desde una posición universal y bajo el esquema del cumplimiento de un mandato que haría prescindible, o al menos muy abajo en la escala de valores, el reconocimiento intercultural, respeto y entendimiento desde la perspectiva ajena del ámbito de lo sagrado.

Soy plenamente consciente de las dificultades interdisciplinares en el abordaje del fenómeno religioso, especialmente en sus manifestaciones populares, lo cual implica estar lejos de las definiciones doctrinales, litúrgicas y canónicas centralizadas y controladas por un grupo que ostente la representatividad del grupo religioso total y pretendidamente universal. Me parece que la riqueza posible de la diversidad de enfoques sobre el fenómeno religioso puede ayudar a comprender un fenómeno sumamente complejo y multifacético que desborda los intentos monológicos de explicación desde un solo ángulo de observación.

Me gustaría terminar este texto incluyendo una referencia tomada de Félix Báez-Jorge, eminente erudito sobre la Religión Popular en México que ha formado varias generaciones de antropólogos, prolongando también su influencia en nuestros alumnos, es imprescindible tenerlo presente con sus agudas y atinadas reflexiones, polémicas, es cierto, pero siempre respetuosas y honestas, haciendo la aclaración de que son tomadas de un texto del año 2000, advirtiendo de ello al lector para que ubique temporalmente su referencia, pues ya en la introducción de este libro aludíamos a otros textos eclesiásticos mucho más recientes:

> Los planteamientos doctrinales de la Iglesia en torno a la religión popular implican una aguda polémica que motiva el interés creciente del episcopado y el pronunciamiento de puntos de vista ambivalentes. El clero enfrenta formalmente

> estas dinámicas devocionales desde la perspectiva doctrinal del Concilio Vaticano II (en el que se define a la Iglesia como "pueblo de Dios") y de otros pronunciamientos como la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI (1975); de la "opción por los pobres" a la que convocan las conferencias episcopales de Medellín (1968) y Puebla (1979), y de la encíclica *Redemptoris Missio* de Juan Pablo II (1990). El *Catecismo de la Iglesia Católica* dedica un apartado especial a los cultos populares, señalando que además de la liturgia sacramental y la de los sacramentales, la catequesis debe tener en cuenta "las formas de piedad de los fieles y la religiosidad popular". Sin embargo, en nuestros días, la diversificación litúrgica apenas es aceptada; la Santa Sede continúa siendo la única que puede legislar en esta materia, en base a un canon centralista que impide el desarrollo de expresiones litúrgicas cercanas al pueblo. Analistas de la teología popular opinan, con razón, que las posiciones canónicas frente a estas manifestaciones de la fe no pueden continuar basándose en "los prejuicios del infantilismo, de la incultura y de la ignorancia del pueblo". Y cabe aquí la pregunta: ¿Cuáles serán las actitudes clericales hacia la religiosidad popular indígena en el contexto de la "Jornada del Perdón" iniciada por Juan Pablo II, acto fundamental del Jubileo por el cual la Iglesia cruza el umbral del nuevo milenio? Las respuestas a esta interrogante deberán examinarse, necesariamente, considerando las disposiciones legislativas que garantizan la libertad de pensamiento, conciencia, religión y respeto a la diferencia cultural, tales como los artículos 4° y 24° de la Constitución Política de la República, y el artículo 2°, inciso "a" de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público en el que se prohíbe expresamente "la discriminación, coacción u hostilidad por motivos religiosos". En el plano internacional habrá de tenerse en cuenta el artículo 18 de la Declaración de los Derechos Humanos, y el artículo 18.1 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (reconocido por la ONU desde 1976), en el que se establece la libertad religiosa y se prohíben medidas coercitivas contrarias a la libertad de cultos.[120]

Me parece prudente recordar y enfatizar que detrás de lo que llamamos expresiones religiosas populares, lo que está en juego es un universo de problemas interculturales que desafían el concepto de "Misión" dentro de la Iglesia Católica. Mandato, respeto e interacción entran en juego en un entorno social de mucha pluralidad y apertura mucho mayor que hace algunas décadas, por lo que la redefinición de esta práctica merece establecer coordenadas claras para los interlocutores *ad extra* de la institución eclesiástica.

Desde esta perspectiva, habrá que resaltar una de la esenciales características de la religiosidad popular y es su indisociable relación con la materialidad del individuo cifrada en el aquí y el ahora, en una peculiar y *sui*

[120] Félix Báez-Jorge, "Cinco siglos de intolerancia…", *Op. Cit.*, pp. 19-20.

generis relación establecida entre los ámbitos de la inmanencia y la trascendencia. Sin prejuzgar sobre ésta desde principios fincados *a priori* por las enseñanzas intra-eclesiásticas, desde la antropología reflejan una particular concepción de lo divino y el lugar que lo sagrado ocupa en el devenir humano desde la óptica singular de las culturas que vivifican estas expresiones cúlticas populares. ¿No se refiere el magisterio de la Iglesia a estos puntos de contacto en las diferentes culturas como *Semillas del Verbo*?, tal vez esas semillas sean mucho más fáciles de tolerar en el aula y la discusión abstracta, que reconocerlas como tales en la práctica real y concreta de las expresiones religiosas del pueblo acuñadas y destiladas a prudente distancia de la normativa y prerrogativas oficiales.

V. EVOCACIÓN DE LA MEMORIA HISTÓRICA: DE DIOSES PERSEGUIDOS A SANTOS SOSPECHOSOS. PROCESOS DE REFORMULACIÓN SIMBÓLICA EN LA RELIGIOSIDAD POPULAR INDÍGENA MEXICANA

En las comunidades de ascendencia indígena en México, el papel que se considera que juegan los santos en la vida social, es algo digno de ser considerado desde la antropología y la filosofía, respetando la interpretación autóctona que, en las diferentes variantes locales, preserva un rico bagaje cultural e histórico que ha sido tradicionalmente despreciado tanto por la historia oficial del estado, como por la parte hegemónica eclesiástica. Estos entes numinosos son considerados como personajes vivos y presentes en los pueblos, como entidades sagradas, que si bien nominal e iconográficamente proceden de la religión católica, desde la observación etnográfica se evidencia una concepción de lo divino culturalmente diferente a la tradición cristiana "occidental".

La divinidad se integra –en estos contextos culturales- a una red de intercambio y reciprocidad entre lo natural, lo humano y lo divino, a imagen y semejanza de las existentes en la sociedad humana. Los santos, así, se convierten en personajes divinos encarnados en sus cuerpos de madera, pasta o resina, con voluntad propia y poderes específicos que legitiman –mediante sus apariciones milagrosas, presencia, parentescos y decisiones- la identidad, el territorio y las relaciones interpueblerinas de una región.

El sistema religioso que operaba en las distintas culturas mesoamericanas en época prehispánica fue paulatinamente desmembrado una vez consumada la conquista, pero la actividad agrícola –básica en época prehispánica- continuaba siéndolo en la Colonia. A ese nivel, de cultura agrícola, los rituales propiciatorios y –en general- de todo el ciclo de cultivo, siguieron practicándose, aunque con obvias modificaciones. Los aires, la lluvia, el cerro, el maíz mismo, siguieron

tratándose como un Tú y no como materia despersonalizada, pero ya no estaban solos como entidades numinosas, sino que las comunidades fueron integrando a ciertos santos católicos, que por su iconografía o sus atributos, fueron –y siguen siendo- considerados útiles en el proceso productivo agrícola, de acuerdo con su cosmovisión. La Cruz, Dios Padre, la Virgen, etc., son de igual forma refuncionalizados y se integran a este complejo cosmovisional indígena no como foráneos, sino como autóctonos.

5.1. Etnocentrismo e intolerancia religiosa en la España del s. XVI

No podemos obviar las características históricas propias que experimentaba España al momento de la Conquista de América. Acababa de darse la unificación de los reinos de Castilla y Aragón, lo cual consolidó el imperio español, a la vez que asentó su indiscutible supremacía en Europa como poder político-militar, a la vez que como baluarte de la Cristiandad. Al unificarse estos reinos, se da por terminado un largo período de ocupación musulmana de la península ibérica, por lo que –por vía natural- se expulsa a los musulmanes del territorio español, y de pasada, a los judíos, lo cual, por el lado económico significó una apuesta por el feudalismo, al deshacerse de los grupos sociales que iniciaban una incipiente actividad de corte capitalista, lo cual permitió en el ámbito ideológico prolongar por décadas, los valores y estructuras mentales del medioevo; por el lado político, se dio una sobrevaloración de la Monarquía y los títulos nobiliarios; y por el lado religioso implicó necesariamente el avivamiento de un fervor religioso intolerante que veía en el cristianismo la única posibilidad de religión.

Además, no podemos dejar pasar desapercibido el pasmo y asombro que generó el descubrimiento de América en la imaginación de aquellos hombres, los nuevos territorios fueron inmediatamente relacionados con lo hasta entonces conocido, ni siquiera cupo la posibilidad de que se tratara de algo completamente nuevo. Los relatos de los cronistas están llenos de referencias acerca de los posibles orígenes de las culturas mesoamericanas y andinas, que si provenían de los moros, o eran una de las tribus perdidas de Israel, o venían desde la estirpe de

Caín. Lo cierto es que las culturas que se han desarrollado desde hace siglos en lo que hoy se conoce como el continente americano, han sido muy frecuentemente observadas e interpretadas desde otras lógicas culturales, quedando generalmente confinadas a lo que el extraño diga que son. El término: *cuarto mundo*, al que recurre Brotherston al intitular su libro, ilustra claramente esa tendencia[121]. América viene a insertarse como un mundo más en los ya entonces conocidos, recordando los planisferios del s. XV previos al descubrimiento, donde se presentaban tres mundos: Europa, Asia y África. En este sentido América viene a ser el cuarto mundo en ese diseño preexistente y adquiere un lugar en un plan ya diseñado, y una caracterización no emanada de su propia voz, sino desde comparaciones con otra cosa que no es ella misma.

Baste recordar en este sentido, la justificación para el sometimiento indígena a través de los conocidos métodos de la labor evangelizadora: requerimiento, guerra de pacificación, repartimiento y encomienda, hagamos este recordatorio a través de las palabras de Don Vasco de Quiroga:

> De este modo han sido verdaderos reyes y príncipes aquellos que de Pedro recibieron sus cetros. Si acaso alguno tomó el reino prescindiendo de Pedro, ha sido usurpador, pirata y ladrón; pues no entró con orden al redil por la verdadera puerta, sino por camino vergonzoso y a la manera del lobo. […] Éste es el orden de las cosas; ésta es la jerarquía correcta, suprema ley de quien habla con voz de trueno: que en cualquier parte el inferior esté sujeto a su superior y quien contraviene o resiste el poder desagrada a quien puso Dios, orden supremo.[…]
> Porque si la desorden y vida salvaje y tiranía de aquestos naturales se mandase por su Majestad ordenar conforme a lo contenido en mi parecer particular sobre la discreción, ellos no serían en ello agraviados, aunque reyes y señores legítimos y naturales fuesen, antes los muy bien librados y los que más en ello ganarían; y no sería quitarles, sino ponerles y conmutarles, ordenada la cosa, en muy mejor y más utilidad y provecho y al de todos. Ni se les haría agravio alguno[…]
> Y así se podría cumplir con los que dicen que no se les pueden quitar sus derechos, dominios y jurisdicciones, pues que, haciéndose conforme a mi parecer, o a otro semejante, no era quitárselo, sino ordenárselo, dárselo y confirmárselo, y trocárselo y conmutárselo todo en muy mejor, sin comparación, lo cual todo, sin que nadie discrepe, tienen por lícito, justo, santo, y honesto; y que no sólo se puede, pero aun se debe de obligación, y así podría cesar todo escrúpulo y darse

[121] *Cfr*. Gordon Brotherston, *La América Indígena en su Literatura: Los Libros del Cuarto Mundo.* México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

> la concordia con justa y buena paz y sosiego, reposo y abundancia de todo y con gran sobra para la sustentación de españoles, conquistadores y pobladores, y con gran perpetuidad y conservación, y buena y general conversión para toda la tierra y naturales de ella.[122]

Queda claro que los indígenas, desde el primer momento fueron considerados como menores de edad, y por ende, con necesidad de tutoría por parte de los españoles. Toda posible referencia a sus diferencias valoradas desde una óptica descentrada de la cosmovisión española, no era posible dadas las perspectivas de la época. Así pues, toda diferencia fue vista como defecto, y cualquier intencionalidad indígena de preservar sus parámetros culturales, se consideró como abierta rebeldía y franca estupidez. En este sentido son de muy triste memoria las referencias que algunos frailes hicieron a sus superiores tratando de convencerlos de la condición casi inhumana de los naturales de estas nuevas tierras, como lo escrito por fray Tomás Ortiz en 1524 en una carta titulada “Estas son las propiedades de los indios por donde no merecen libertades”:

> Los hombres de tierra firme de Indias comen carne humana y son sodométicos más que generación alguna. Ninguna justicia hay entre ellos, andan desnudos, no tienen amor ni vergüenza, son como asnos, abobados, alocados, insensatos […] son bestiales en los vicios; ninguna obediencia y cortesía tienen mozos a viejos ni hijos a padres; no son capaces de doctrina ni de castigo […] inmicísimos de religión, haraganes, ladrones, mentirosos, y de juicios bajos y apocados; no guardan fe ni orden; […] son cobardes como liebres, sucios como puercos […] no tienen arte ni maña de hombres; cuando se olvidan de las cosas de la fe que aprendieron, dicen que son aquellas cosas para Castilla, y no para ellos, y que no quieren mudar costumbres ni dioses; son sin barbas y si a algunos les nacen, se las arrancan […] hasta los diez o doce años parecen que han de salir con alguna crianza o virtud; de allí en adelante se tornan como brutos animales. En fin, digo que nunca crió Dios gente tan cocida en vicios y bestialidades, sin mezcla de bondad o policía. Juzguen agora las gentes para qué puede su cepa de tan malas mañas y artes.[123]

---

[122] Vasco de Quiroga, “Información en Derecho”, en *La Utopía en América,* DASTIN: 69-236, Madrid, 2003, pp. 113, 116 y 117.

[123] Fernando Mires, E*n Nombre de la Cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios (período de conquista)*. San José, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1989, pp. 49-50.

Otra carta fechada en 1537, de Fray Juan de Quevedo, pone en tela de juicio la actividad evangelizadora en sí misma, pues desde su perspectiva, los indígenas apenas y alcanzaban un *status* rayando en el mínimo de lo que se requeriría para ser considerado humano:

> Soy de sentir que los indios han nacido para la esclavitud y sólo en ella los podremos hacer buenos. No nos lisoonjemos; es preciso renunciar sin remedio a la conquista de las Indias y a los provechos del Nuevo Mundo si se les deja a los indios bárbaros una libertad que nos sería funesta. Si en algún tiempo, merecieron algunos pueblos ser tratados con dureza, es en el presente, los indios más semejantes a bestias feroces que a criaturas racionales […] ¿Qué pierde la religión con tales sujetos? Se pretende hacerlos cristianos casi no siendo hombres, sostengo que la esclavitud es el medio más eficaz, y añado que es el único que se puede emplear. Sin esta diligencia, en vano se trabajaría en reducirlos a la vida racional de hombres y jamás se lograría hacerlos buenos cristianos.[124]

Así pues, baste con estas aproximaciones documentales, para refrescar nuestra memoria acerca del convulsionado contexto donde se enmarca el inicio de la satanización de las religiones precolombinas, y llamo la atención del lector acerca del proceso que de forma dinámica, creativa y selectiva, se despertó en las culturas indígenas sojuzgadas que de forma protagónica –a despecho del discurso histórico oficial- idearon estrategias sociales y discriminaron entre los elementos impuestos, para llegar a una síntesis operante a nivel local que por un lado engarzaba con la instancia de la nueva oficialidad (religión católica) y por el otro posibilitó la pervivencia y continuidad de prácticas rituales imprescindibles para preservar y reproducir su cosmovisión ancestral.

5.2. Religión de demonios

Después del recorrido que hemos realizado en las líneas precedentes, queda claro que las expresiones religiosas profesadas por las diferentes culturas indígenas prehispánicas, fue interpretada por los frailes evangelizadores en la época de la Conquista, como “cosa demoniaca”. Motolinía se expresaba en los siguientes

---

[124] *Ibidem*, pp. 51-52.

términos: "En cada pueblo tenían un ídolo o demonio, a el cual principalmente como su abogado tenían y llamaban, y a éste honraban y ataviaban de muchas joyas y ropas, y todo lo bueno que podían haber le ofrecían, cada pueblo como era y más en las cabezas de provincias"[125].

Este mismo fraile expresaba en una carta dirigida al emperador Carlos V en enero 2 de 1555, la urgente necesidad de corregir las desviaciones y perversiones de los indios en lo tocante a los asuntos religiosos:

> Sepa V.M. que cuando el Marqués del Valle entró en esta tierra, Dios Nuestro Señor era muy ofendido, y los hombres padescían muy cruelísimas muertes, y el demonio nuestro adversario era muy servido con las mayores idolatrías y homicidios más crueles que jamás fueron […] Por amor de Dios V.M. se compadezca de aquellas ánimas, y se compadezca y duela de las ofensas que allí se hacen a Dios, e impida los sacrificios e idolatrías que allí se hacen a los demonios, y mande con la más brevedad y por el mejor medio que según hombre y ungido de Dios y capitán de su Santa Iglesia, dar orden de manera que aquellos indios infieles se les predique el santo Evangelio.[126]

Evidentemente, la concepción de Dios que los colonizadores europeos tenían en el s.XVI, estaba plenamente configurado desde la perspectiva monoteísta cristiana, así que en el momento de la conquista, cuando los cronistas se refieren a los entes divinos indígenas como "dioses" o como "demonios", lo hacen en contraposición a "Dios" como el único divino posible y bien absoluto. Al traducirse los nombres de los entes divinos indígenas, se les asignó la catalogación de "dioses" a semejanza de los panteones griego y romano, como una forma de identificarlos y catalogarlos en algo conocido, pero las funciones específicas que estos entes numinosos tenían en la interacción de seres humanos, fuerzas naturales, animales y plantas desde la óptica propia de los indígenas, no fueron consideradas por los españoles. Además que ese término asignado de "dioses" fue siempre considerado como sinónimo de "demonios" o

[125] Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Historia de los Indios de la Nueva España*. México, Porrúa, 1995, p. 200.
[126] *Ibidem,* pp. 205-206.

"ídolos", en una evidente minusvaloración frente al *a priori* absoluto del Dios monoteísta.

Insistimos, pues, en que la forma como históricamente, de acuerdo a la cosmovisión indígena, se ha entendido a los seres divinos y las obligaciones para con ellos es esencialmente diferente a la cristiana. En el cristianismo la divinidad es –en principio- inalcanzable para el hombre, pero ésta, por un acto de su generosidad, decide hacerse cercana a la humanidad, en consecuencia, el hombre debe estar siempre agradecido con ella, honrarla y darle todo el culto posible sin esperar nada a cambio, pues la divinidad la merece por sí misma. El acto primero vino de la voluntad divina, y el hombre estará eternamente endeudado, cualquier noción de cohersión a lo divino, o de obligación de ésta para con el hombre no tienen cabida en la ortodoxia cristiana. Muy por el contrario, en los pueblos campesinos de origen indígena es común encontrar la concepción de reciprocidad en la relación con lo divino, una reciprocidad semejante a la existente en sus relaciones sociales al interior del pueblo. A Cristo, la Cruz, la Virgen, los santos, los aires, los cerros, se les da –en la ofrenda- y eso crea cierta obligación en quien recibe. A su vez, la gente cuando da, está dando de lo recibido en la cosecha y otras actividades, donde reconoce el apoyo recibido por los seres sobrenaturales. En este sentido, las ofrendas y celebraciones que protagonizan estos pueblos no tienen el sello de sumisión y desinterés que reclama el cristianismo tradicional. Sólo en esta lógica se puede entender que en ciertas comunidades indígenas contemporáneas se "castigue" a los santos, cuando faltan las lluvias, sacándolos del templo y "parándolos" en el sol, o cualquier otro tipo de presión ejercida sobre el santo para que cumpla con su obligación.

5.2.1. El Diablo como Prototipo de lo Otro en el Occidente Cristiano

Es interesante apuntar en primera instancia, que en la sobreescritura del mensaje cristiano sobre las culturas indígenas ancestrales, la demonización sistemática de la que fueron objeto sus creencias y prácticas religiosas, devela una pedagogía colonial donde la asimilación del Mal con el Otro fue muy bien entendida y

aplicada con miras a lograr la migración cultural del indígena colonizado, en este sentido, bien apuntan Millones y Báez-Jorge:

> La dialéctica que marcó el proceder hegemónico de la Teología Colonial implicó no solamente la demonización de las divinidades autóctonas; se fundamentó en la conceptualización del Mal, como una amenaza entronizada en el *otro*, fantasía al servicio del poder, con secuelas de discriminación y etnocidio. De tal manera la llamada "conquista espiritual" contribuyó a la enajenación de las culturas indígenas, proceso al que es inherente el autodesprecio hacia las lealtades comunitarias y una profunda ambivalencia a las identidades étnicas.[127]

En este mismo orden de ideas conviene recordar lo que señala Luis Millones, desde su experiencia en Perú:

> Desde su inicio el naciente catolicismo romano enfrentaría lo que se ha dado en llamar su "enemigo íntimo", es decir, las creencias tradicionales que hundían sus cimientos en los antiguos cultos romanos a las que sumadas a las religiones de "los Bárbaros", como obstáculo adicional a la tarea evangelizadora. Los siglos IV y V se caracterizan también por la lucha contra la herejía (maniqueísmo, donatismo, arrianismo, priscilianismo y pelagianismo). La presencia diabólica sería advertida por la ortodoxia eclesiástica en el contenido y propósito de estas tendencias religiosas. En esos tiempos el culto a las reliquias de los mártires alcanza planos de delirio popular y fervor por los milagros que se les atribuyen, ante la creciente obsesión por la presencia del Diablo al que se le imagina huyendo ante los "santos despojos".[128]

Y más adelante añade, en tono mucho más puntual al tema que nos ocupa en este breve escrito: el Diablo es el Otro, ese ámbito de lo desconocido, es por ende analógicamente obscuro, malo. Para el Occidente cristiano la génesis del Mal es la alteridad, el Otro es el Diablo[129] en persona, no sólo porque no se le conoce, sino porque no se le domina. Los impulsos colonizadores en este sentido son parte de la expansión ideológica del ámbito del Bien (= lo conocido).

---

[127] Félix Báez-Jorge y Luis Millones, *Avatares del Demonio en Mesoamérica y los Andes*, Lima, libro electrónico Kindle, 2014, posición 98.

[128] Luis Millones, "De la demonología medieval a la España barroca", en: Félix Báez-Jorge y Luis Millones, *Avatares del Demonio en Mesoamérica y los Andes*, Lima, libro electrónico Kindle, 2014, posición 353.

[129] *Cfr.* Félix Báez-Jorge, *Los Disfraces del Diablo (Ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del Mal en Mesoamérica)*, UV, Xalapa, 2003.

> Al examinar la presencia del Diablo en el mapa mental hispánico Lisón Tolosana (*Antropología social y hermenéutica*, FCE, México, 1983, p. 89) subraya su figura "radicalmente ambigua" […] fija la mirada en una actitud característica que se repite durante siglos en la visión del mundo de la España Medieval: la satanización del Otro, de tal manera observa (p. 85): Es bien significativa, por ejemplo, la precisa ecuación que establece el franciscano confesor de Enrique IV en su libro *Fortalitium fidei* terminado en 1460: Herejes, judíos, musulmanes y demonios son todos uno, Componen, como miembros equivalentes y mutuamente reemplazables, la misma clase o conjunto semántico. Moros judíos y herejes son por muchos años en España símbolos del Mal; y a la inversa, para éstos el tribunal de la Inquisición, lejos de ser santo, está presidido por Satanás, y los inquisidores son "incitados del demonio" y muestran "diabólico estilo" (p. 85).
> Durante la Edad Media el enfrentamiento entre cristianos y musulmanes hizo que cada bando ubicara en el infierno a sus rivales.[130]

Por su parte Bartra señala en este orden de ideas:

> En el s. XVI el más extendido símbolo para comprender o designar al otro no era el salvaje: era la figura maligna del Demonio. Ello implicaba que la definición de la alteridad, la externidad y la anormalidad dependía conceptualmente de un eje vertical que tenía como polos opuestos el inframundo infernal y el supramundo celestial. Esta noción consagrada por la teología, adjudicaba automáticamente a los fenómenos extraños y anormales una connotación negativa y diabólica… bajo esta sospecha eran vistos no sólo los extraños monstruos e imaginarios con que convivían los europeos, sino también los Bárbaros del otro lado del Mediterráneo o del Lejano Oriente así como los habitantes del lejano mundo.[131]

Así pues, tenemos que la cercanía o lejanía con Dios o con el Diablo depende de lo que una cultura en específico considera que es Dios y el Diablo en un momento determinado, en el contexto de evangelización inicial en México, no podemos olvidar lo que Báez-Jorge expresa en los siguientes términos:

> […] los dioses mexicanos fueron mostrados por los evangelizadores como entidades del Mal que alejaban de la "religión verdadera" a los indígenas. Este malabarismo ideológico se realizó al mismo tiempo que se imponían las nuevas devociones centradas en los santos patronos. […] Al convertirse en demonios (por obra y gracia de la catequesis colonial) los dioses indígenas debieron enfrentar persecuciones terroríficas, acciones que victimaron también a los creyentes.[132]

---

[130] *Ibidem*, posiciones 735 y 752.
[131] Bartra, R., *El Salvaje Artificial*, Ediciones ERA, México, 1997, p. 67. También *Cfr.* Bartra, R., *El Salvaje en el espejo*, Ediciones ERA, México, 1998.
[132] Félix Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas*, *Op. Cit.*, p. 16.



La llegada de los franciscanos y el asedio de los demonios. Historia de Tlaxcala de Diego Muñoz

Sugerente imagen tomada de
Félix Báez-Jorge y Luis Millones, *Avatares del Demonio en Mesoamérica y los Andes*, Lima, libro electrónico Kindle, 2014, posición 1121.

Las devociones se mueven constantemente en un vaivén entre las olas generadas por las fricciones de la imposición oficial sobre bases religiosas y culturales preexistentes que encuentran cobijo en la intimidad de lo popular. El meneo de ese oleaje produce infinidad de respuestas que oscilan entre la abierta represión y la delicada y velada asimilación-integración. Muchos cultos populares de ayer, hoy están consagrados como parte de la oficialidad.

5.2.2. El mal itinerante: ambigüedad y ambivalencia en las entidades sagradas indígenas mesoamericanas

El bien y el mal entre las culturas indígenas mesoamericanas no tienen el sello de absolutez que les confiere la cultura occidental, es decir, lo bueno y lo malo, al igual que cualquier otra conjunción de contrarios, se relaciona dinámicamente, tal es el caso del calor y el frío, la vida y la muerte, luz y obscuridad, supramundo e

inframundo, etc. En estas culturas, hablando específicamente de su religión, resalta la presencia de facetas dadivosas y facetas malignas en las mismas entidades divinas. O sea el mismo ente sagrado era “Bueno” (favorable, amable, dadivoso) en algunos momentos y bajo ciertas circunstancias y podía revelar su cara “Mala” (terrorífica, castigadora, vengativa, arrebatadora) en otros contextos. Lo esencialmente Bueno y Malo en una división tajante de la realidad ontológica no parece estar presente en estas culturas (desde lo que podemos atisbar a partir de las fuentes coloniales y entrecruzar desde las descripciones etnográficas contemporáneas).

En todo caso, la noción de bienestar en este sentido sería algo muy cercano a nuestra idea de equilibrio. Una vida equilibrada es honrosa, no inclinada hacia algún extremo de la condición humana, la salud es equilibrio no sólo del organismo sino del individuo con su sociedad –humana y sagrada-. Estar en el lugar correcto y bajo la forma adecuada de vida. En contraposición “estar mal” o una vida “mala” es una vida desequilibrada, donde los canales de comunicación entre el individuo, la sociedad humana, el entorno natural y los seres sagrados que cohabitan el mundo se han roto y detuvieron el flujo de energía entre vecinos, considerando esa vecindad como humana-divina-natural.

En este sentido, ese impulso humano por encontrar el equilibrio, perfeccionarse y optar por lo mejor entre las posibilidades al alcance, marca un claro intento de estas culturas por abrazar cierta forma de vida y alejarse de otra. Las nociones tal cual de “Bien” y “Mal” no provienen de su originalidad cultural, sin embargo, sí puede encontrarse un símil en sus ideales éticos y educativos, en su esfuerzo por llevar una vida digna reflejado en los consejos morales transmitidos a los jóvenes en su proceso de insertarse activamente en la sociedad. No daba igual ser de cualquier forma, había ideales reguladores, lo cual denota por comparación, un equivalente a nuestras nociones occidentales de “bueno” y “malo” sin que éstas llegaran a denotar –dentro de las culturas indígenas- absolutos polarizados. Tal es el caso de lo contenido en los testimonios de la palabra indígena en el caso de los nahuas recogidos por algunos Cronistas de Indias, conocidos como

Huehuetlahtolli[133], los cuales en su conjunto, dan fe de lo que estos grupos culturales entendían, hasta antes del advenimiento de los europeos, por *forjar el rostro y el corazón.* Encontramos en estas elevadas palabras, una preocupación constante por *forjar rostros ajenos y de humanizar el querer de la gente*. Se constituyen así, en repositorios de las ideas más excelsas de esta cultura náhuatl dirigidas a la acción en la noble empresa de *formar rostros y corazones*, es decir, una colectividad de seres humanos con rasgos y aspiraciones bien definidas.

Para dar cuenta de esta cosmovisión en relación al tema propuesto, propongo abarcar tres puntos cruciales: 1.) entender la lógica cultural interna indígena en la concepción de la realidad desde la aproximación iconográfica en un códice prehispánico, 2.) Un acercamiento a la concepción autóctona del Problema del Mal desde tres aspectos: los ***Huehuetlahtolli*** como discursos morales reguladores de un sentir común del “debiera ser”; los **confesionarios** del s.XVI, importante ventana a la concepción del mal entre los indígenas y su distancia abismal con la concepción occidental; y 3.) ilustrar con un ejemplo etnográfico contemporáneo la concepción del Mal mediante la personificación del personaje: “Diablo” en el caso de la Danza de los Diablicos en La Chorrera, Panamá.

A través de este recorrido pretendo mostrar que la concepción del mal en las culturas indígenas mesoamericanas se integra a una idea general del mundo donde nada es absoluto ni decisivo, todo se encuentra en constante cambio y riesgo de convertirse en algo más de lo que se es, dando la posibilidad de la mejora o detrimento de la calidad existencial, el delineamiento o deformación del rostro y la exaltación o humillación del corazón. El papel protagónico en la disyuntiva entre inclinarse hacia un lado u otro, sigue siendo plenamente el ser humano, pero inserto en un contexto social, natural y divino del que no puede sustraerse y no puede –por ende- evitar ciertas influencias de fuerzas externas

[133] Los *huehuetlahtolli*, literalmente significan “palabra de los viejos” en náhuatl. Son una expresión literaria llena de belleza poética y de un marcado y profundo carácter ético. Conocemos varios ejemplos de estas expresiones lingüísticas gracias a los cronistas del s. XVI que registraron varios de estos discursos festivos y llenos de una propuesta moral, sentido existencial y valores culturales. Dichos ejemplos provienen directamente de informantes indígenas que los conocieron y vivieron en época prehispánica.

que lo abarcan por completo. Más que un relativismo, se trata de una apuesta existencial por el equilibrio basado en las relaciones interpersonales, donde la persona con quien se interactúa se extiende al no-humano, sea de orden natural o sagrado.

Debemos mencionar que este trabajo parte de un enfoque multidisciplinario que combina la labor etnográfica, en las comunidades campesinas de origen indígena en México, con los datos históricos recabados en las fuentes coloniales tempranas, en principio, y los demás documentos históricos de que se disponen a lo largo de los complicados procesos sociales que estos grupos han vivido en sus continuos reacomodos frente a los grupos hegemónicos. Este enfoque es propio de la disciplina antropológica llamada *etnohistoria* y que ha sido fuente de no pocas discusiones teóricas y metodológicas, tanto por parte de los etnólogos, como de los historiadores, viéndose muchas veces con recelo por los investigadores "instalados" de una manera férrea en una u otra disciplina. Sin embargo, la combinación -no arbitraria- sino coherente, ordenada, sistemática y crítica de los datos recabados en la investigación de campo en contextos indígenas, articulada a los datos históricos que proporcionan las diferentes fuentes, permite un acercamiento que resulta muy sugerente al tratar de entender procesos de larga duración en la pervivencia de ciertos elementos ancestrales reformulados constantemente a lo largo del devenir histórico concreto de estos grupos culturales. El enfoque etnohistórico permite una interpretación donde el *otro* –no considerado en la historia "oficial"- tiene cabida no como mero agente pasivo receptor de todo lo que se le impone, sino como una fuerza en relación dialéctica con la instancia hegemónica, donde se dan reacomodos, negociaciones y rupturas. Se trata de dar cuenta de un proceso cultural cuya conformación apunta y sugiere, una y otra vez, a considerar que no es posible la comprensión unilateral de la historia

5.2.2.1. Lógica cultural interna indígena en la concepción de la realidad, enclave para ubicar la noción del mal

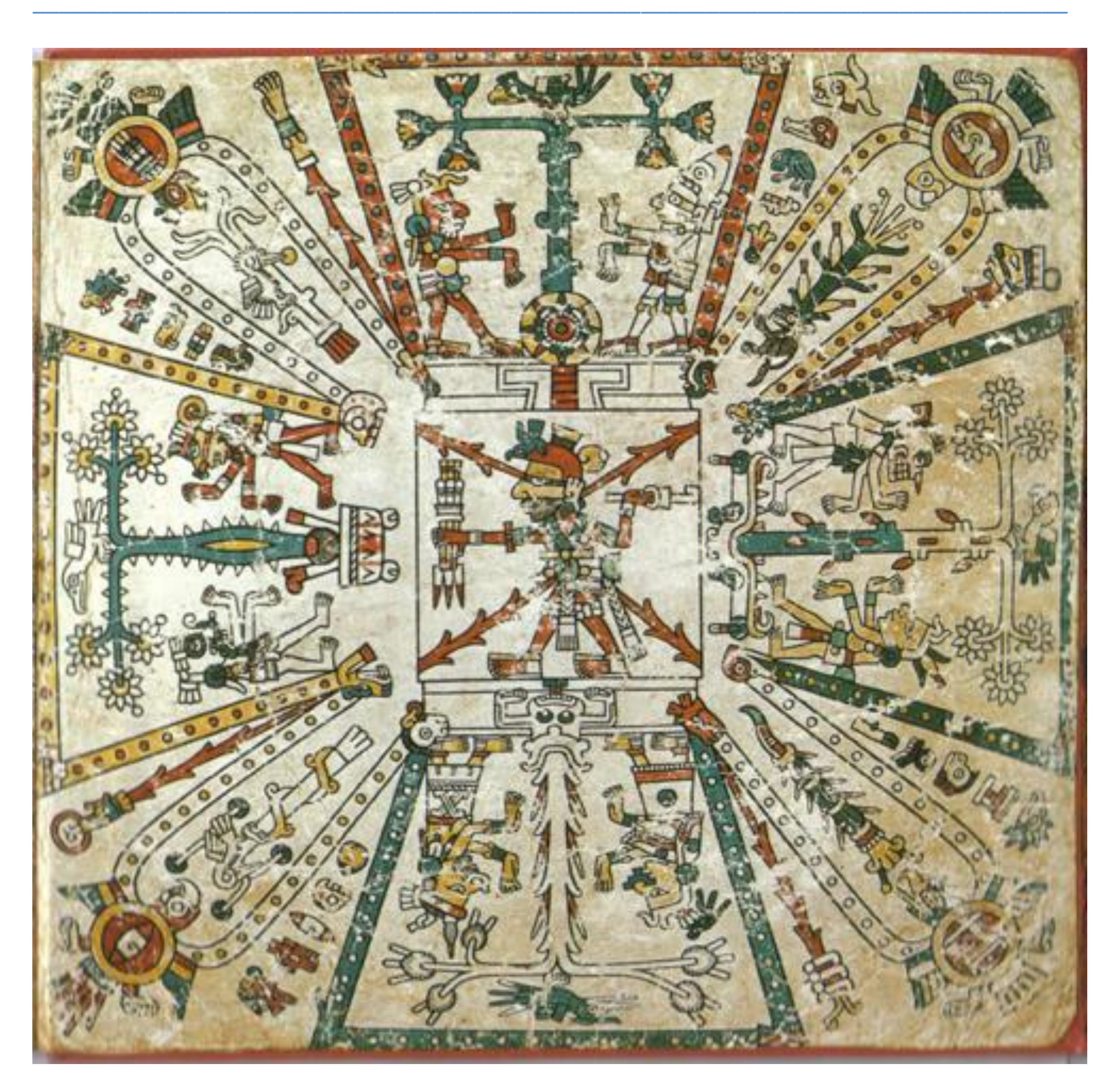
Quisiera en primer lugar hacer esta ubicación contextual en el entorno cultural indígena como marco de referencia que nos ayude a sintonizar con la lógica cultural indígena, de lo contrario, no creo que pueda entenderse el planteamiento desde esta singularidad cultural.

La realidad en el mundo indígena es una interacción del tiempo y el espacio, ambas con divisiones claras, territorializando el espacio que queda bajo el influjo de entidades sagradas que "gobiernan" su ámbito de dominio. Los dioses son los Dueños, ejercen su poder y dominio de forma autónoma en su propio ámbito, en relación con sus vecinos sagrados que hacen lo propio en sus propios dominios. Los naturales y los humanos habitan este espacio y quedan bajo las influencias de esos Dueños, que requieren ser tomados en cuenta y respetados.

El espacio del mundo, se convierte en una vecindad de los hombres, la naturaleza, y los divinos, en la cual, todos interactúan, cada quien aportando lo que debe desde sus posibilidades ontológicas, donde destaca la participación humana en el ritual que –desde estos contextos- integra el orden social, político y económico del pueblo con la naturaleza y la divinidad, una relación de la que todos salen beneficiados, pues comparten este mismo mundo. La visión de un más allá -fuera de esta realidad tangible donde interactúan los hombres, los divinos y la naturaleza- no opera en medio de estas comunidades de ascendencia indígena. Así pues, la distinción de los ámbitos humano y divino no opera, de hecho no existen en sí esos ámbitos, sino que se trata de una sola realidad, ésta, la que conocemos y en la que nos movemos, donde cohabitan el hombre, la naturaleza y los entes divinos, en una interrelación que integra a las partes en un destino común. Desde esta perspectiva cosmovisional, el mundo es tal y como lo conocemos, no porque repita leyes eternas inscritas en la sucesión de acontecimientos, sino porque es una red de colaboraciones entre animales, plantas, seres humanos y entes divinos.

Esta concepción de la realidad se ve reflejada visualmente en la página uno del códice Fejérvary-Mayer que es un verdadero cosmograma que deja ver –en primera instancia- la distribución espacial del cosmos en cinco partes: un centro y los cuatro rumbos cardinales. Cada uno de estos espacios está ocupado (gobernado) por ciertas entidades sagradas (los dueños) que ejercen su coto de poder e influencia sobre esos espacios, en vecindad con los otros entes sagrados vecinos y por supuesto, sobre humanos y entes naturales que cohabitan, transitan o interaccionan de alguna forma con ese espacio determinado, ya sea de forma constante u ocasional.

En el centro puede verse a Xiuhtecuhtli, dios del fuego. Arriba de él está el oriente, denotado por un basamento piramidal del cual emerge el disco solar. Esta región aparece presidida por Itztli "el cuchillo de sacrificio" a la derecha y por Tonatiuh, dios del sol, a la izquierda. En contraposición, la parte baja de la lámina corresponde obviamente al poniente, denotado por un lagarto descarnado que se encuentra en actitud de ingresar a la tierra. Esta es la región femenina del universo por ende, presidida por dos diosas: Tlazoltéotl, "la de la falda de chalchihuites", diosa de las aguas tranquilas, consorte de Tláloc a la derecha, y por Tlazoltéotl, "nuestra madre la comedora de inmundicias" a la izquierda. Recordemos que estas concepciones espaciales están atravesadas por una concepción temporal que irriga vitalidad al espacio. Es decir, el oriente (región masculina) trae a la memoria el destino de los varones muertos en combate o en la piedra del sacrificio, que se convertían en colibrís y acompañaban al sol en su recorrido matutino, desde el alba, hasta el mediodía, punto en el cual eran relevados por las cihuateteo, las mujeres divinizadas muertas en parto.



Cosmograma mostrando los cuatro rumbos del universo presididos por dos divinidades cada uno y el centro. Página 1 del códice Fejérvary-Mayer. Tomada de: http://www.famsi.org/spanish/research/graz/fejervary_mayer/img_page01.html. Lunes 5 de marzo de 2012.

Cada región corresponde pues a un tiempo determinado, dejando ver una concepción espacio temporal que articula la realidad en la interacción dinámica de espacios específicos y tiempos diferenciados que crean conjunciones diversas. Un mismo espacio, bajo el influjo de un tiempo diferente se convierte en una realidad completamente diferente, por tanto, el mismo espacio, será diverso según

transcurra la mañana, la tarde o la noche. La conjunción de tiempo, espacio y entes sagrados que presiden tanto una como otra dimensión son determinantes en lo que ocurre al que interacciona en esa realidad bajo esas influencias.

Ahora bien, volviendo a la página uno del códice que estamos describiendo, del lado derecho de la lámina tenemos la región sur, presidida por Cintéotl, dios del maíz, (nótese la mazorca en su tocado) y Mictlantecuhtli, dios del Mictlán, la región de los muertos, fácilmente reconocible por su cabeza descarnada. En sintonía pues, el lado izquierdo de la lámina corresponde finalmente al norte presidido por Tláloc, dios de la lluvia, reconocible por sus chalchihuites verdes como anteojeras, y por Tepeyólotl, “el corazón del cerro”, divinidad relacionada, a través de las cavernas y el jaguar, con el interior de los cerros.

Es muy interesante que esta interacción tan estrecha entre el tiempo y el espacio en las culturas indígenas siga vigente en las comunidades actuales a través de la concepción cultural que tienen en relación a la salud-enfermedad, o bien en la noción de los “encantos” o “encantamientos” en los cuales se concibe que un mismo espacio bajo el influjo de un tiempo diferente se vuelve una realidad completamente diferente, dejando al “encantado” atrapado en otra dimensión aún en un espacio totalmente conocido pues es donde la persona trabaja o vive. En la concepción de salud y enfermedad se notan pervivencias contemporáneas susceptibles de observación etnográfica, como el hecho de considerar que la persona que se accidenta en algún lugar, depende para ser curada, de una conjunción de datos que el especialista ritual recaba con cuidado: qué pasó, dónde le pasó (región del mundo específica para saber qué númenes específicos gobernaban ese espacio), a qué hora le pasó (para saber bajo qué tiempo ocurrió: diurno, vespertino, nocturno, pues eso indica también los entes sagrados que por allí andaban). La conjunción de todos estos aspectos espacio-temporales ayuda a ubicar las influencias sagradas circundantes al incidente para mejor ayudar a la persona a recuperarse al recuperar su equilibrio.

5.2.2.2. Un acercamiento a la concepción del Problema del Mal desde la originalidad cultural indígena

Para mejor entender desde la originalidad cultural de los pueblos indígenas mesoamericanos el problema del Mal, es necesario dar algunas pautas acerca de lo que ellos concebían por lo que nosotros hoy entendemos por “Mal” desde nuestra cultura occidental. Es indudable que ésta preocupación existencial estaba presente en su horizonte cultural, pues no daba lo mismo ser de cualquier modo y de cualquier forma, sino que había lineamientos claros que tendían a la configuración personal en base a un entendimiento de algo “mejor” y algo “peor”. Los ideales éticos presentes en las sociedades indígenas de ayer y hoy nos permite vislumbrar esos espacios de lo que nosotros entendemos por “bueno” y “malo”, aún cuando no cifraran el problema en los términos que nuestra cultura ha hecho.

5.2.2.2.1. Los Huehuetlahtolli, acercamiento a la concepción indígena de una “vida honorable, digna y honrosa” (por equivalencia: “buena”) y su contraposición

Los testimonios de la palabra indígena recogidos por algunos Cronistas de Indias, conocidos como *huehuetlahtolli,* son de sumo interés aquí, pues ellos dan fe de lo que hasta antes del advenimiento de los europeos este pueblo entendía por *forjar el rostro y el corazón.*

Recordemos que en el mundo indígena prehispánico, una primera educación era dada a los niños en el seno familiar y apuntaba hacia la fortaleza y autocontrol, lo cual se inculcaba a los niños de manera práctica y por consejos. Dichos consejos se contenían en los *huehuetlahtolli* o palabras de los viejos, usados en las diferentes circunstancias especiales de la vida y contenedores de una sabiduría extraordinaria expresada en una bella forma poética, donde se incluían elementos morales y éticos que marcaban los límites de la libertad individual. Así pues, los *huehuetlahtolli*, son de suma importancia porque nos permiten ver en ellos la guía en los ideales de educación, cultura y concepción de lo humano que tenían estos pueblos. Veamos por ejemplo las palabras que el

padre le dice a su hija aconsejándole cómo debe actuar llegada a la edad de contraer matrimonio:

> Aquí estás, mi hijita, mi collar de piedras finas, mi plumaje de quetzal, mi hechura humana, la nacida de mí. Tú eres mi sangre, mi color, en tí está mi imagen.
> Ahora recibe, escucha: vives, has nacido, te ha enviado a la tierra el señor Nuestro, el Dueño del cerca y del junto, el hacedor de la gente, el inventor de los hombres.
> Ahora que ya miras por ti misma, date cuenta. Aquí es de este modo: no hay alegría, no hay felicidad. Hay angustia, preocupación, cansancio. Por aquí surge, crece el sufrimiento, la preocupación.
> Aquí en la tierra es lugar de mucho llanto, lugar donde se rinde el aliento, donde es bien conocida la amargura y el abatimiento. Un viento como de obsidianas sopla y se desliza sobre nosotros.
> Dicen que en verdad nos molesta el ardor del sol y del viento. Es éste lugar donde casi perece uno de sed y de hambre. Así es aquí en la tierra.
> Oye bien, hijita mía, niñita mía: no es lugar de bienestar en la tierra, no hay alegría, no hay felicidad. Se dice que la tierra es lugar de alegría penosa, de alegría que punza.
> Así andan diciendo los viejos: para que no siempre andemos gimiendo, para que no estemos llenos de tristeza, el Señor Nuestro nos dió a los hombres la risa, el sueño, los alimentos, nuestra fuerza y nuestra robustez y finalmente el acto sexual, por el cual se hace siembra de gentes.
> Todo esto embriaga la vida en la tierra, de modo que no se ande siempre gimiendo. Pero, aun cuando así fuera, si saliera verdad que sólo se sufre, si así son las cosas en la tierra, ¿acaso por esto se ha de estar siempre con miedo?¿Hay que estar siempre temiendo?¿Habrá que vivir llorando?
> Porque se vive en la tierra, hay en ella señores, hay mando, hay nobleza, águilas y tigres. ¿Y quién anda diciendo siempre que así es en la tierra? ¿Quién anda tratando de darse muerte? Hay afán, hay vida, hay lucha, hay trabajo.
> Se busca mujer, se busca marido.
> Pero, ahora, mi muchachita, escucha bien, mira con calma: he aquí a tu madre, tu señora, de su vientre, de su seno te desprendiste, brotaste.
> Como si fueras una yerbita, una plantita, así brotaste.
> Como sale la hoja, así creciste, floreciste. Como si hubieras estado dormida y hubieras despertado.
> Mira, escucha, advierte, así es en la tierra: no seas vana, no andes como quiera, no andes sin rumbo. ¿Cómo vivirás? ¿Cómo seguirás aquí por poco tiempo? Dicen que es

muy difícil vivir en la tierra, lugar de espantosos conflictos,
mi muchachita, palomita, pequeñita...
Ahora es buen tiempo, todavía es buen tiempo, porque
todavía hay en tu corazón un jade, una turquesa. Todavía
está fresco, no se ha deteriorado, no ha sido aún torcido,
todavía está entero, aún no se ha logrado, no se ha
torcido nada. Todavía estamos aquí nosotros tus padres
que te metimos aquí a sufrir, porque con esto se
conserva el mundo. Acaso así se dice: así lo dejó dicho, así
lo dispuso el Señor Nuestro que debe haber siempre, que
debe haber generación en la tierra...
He aquí otra cosa que quiero inculcarte, que quiero comunicarte
mi hechura humana, mi hijita: sabe bien, no hagas
quedar burlados a nuestros señores por quienes naciste.
No les eches polvo y basura, no rocíes inmundicias sobre su historia:
su tinta negra y roja, su fama...
No como si fuera en un mercado busques al que será
tu compañero, no lo llames, no como en primavera lo
estés ve y ve, no andes con apetito de él. Pero si tal vez tú
desdeñas al que puede ser tu compañero, el escogido del
Señor Nuestro. Si lo desechas, no vaya a ser que de ti se burle,
en verdad se burle de ti y te conviertas en mujer pública...
Que tampoco te conozcan dos o tres rostros que tú hayas visto.
Quienquiera que sea tu compañero, vosotros,
juntos tendréis que acabar la vida. No lo dejes, agárrate de él,
cuélgate de él, aunque sea un pobre hombre, aunque sea sólo
un aguilita, un tigrito, un infeliz soldado, un pobre noble,
tal vez cansado, falto de bienes, no por eso lo desprecies.
Que a vosotros os vea, os fortalezca el Señor Nuestro,
el conocedor de los hombres, el inventor de la gente,
el hacedor de los seres humanos.
Todo esto te lo entrego con mis labios y mis palabras.
Así, delante del Señor Nuestro cumplo con mi deber.
Y si tal vez por cualquier parte arrojas esto, tú ya lo sabes.
He cumplido mi oficio, muchachita mía, niñita mía.
Que seas feliz, que Nuestro Señor te haga dichosa.[134]

Concluyendo la amonestación del padre, continuaba la madre diciendo a su hija lo siguiente, reforzando y complementando lo que ya había dicho su marido:

Tortolita, hijita, niñita, mi muchachita. Has recibido, has
tomado el aliento, el discurso de tu padre, el señor, tu señor.
Has recibido algo que no es común, que no se suele dar

[134] M. LEÓN-PORTILLA-L. SILVA GALEANA, *Huehuetlahtolli. Testimonios de la Antigua Palabra*, SEP-FCE, México 1993, 15-19.

a la gente; en el corazón de tu padre estaba atesorado, bien guardado.
En verdad que no te lo dio prestado, porque tú eres
su sangre, tú eres su color, en ti se da a conocer. Aunque
eres una mujercita, eres su imagen...
Pero sólo te diré algo, así cumpliré mi oficio. No
arrojes por parte alguna el aliento y la palabra de tu señor padre.
Porque son cosas preciosas, excelentes, porque sólo cosas
preciosas salen del aliento y la palabra de nuestro señor,
pues en verdad el suyo es lenguaje de gente principal.
Sus palabras valen lo que las piedras preciosas, lo que las
turquesas finas, redondas y acanaladas. Consérvalas, haz
de ellas un tesoro en tu corazón, haz de ellas una pintura
en tu corazón. Si vivieras, con esto educarás a tus hijos, los
harás hombres; les entregarás y les dirás todo esto.
Mira, así seguirás el camino de quienes te educaron,
de las señoras, de las mujeres nobles, de las ancianas de
cabello blanco que nos precedieron.
¿Acaso nos lo dejaron dicho todo?
Tan sólo nos daban unas cuantas palabras, poco era
lo que decían. Esto era todo su discurso:
Escucha, es el tiempo de aprender aquí en la tierra,
ésta es la palabra: atiende y de aquí tomarás
lo que será tu vida, lo que será tu hechura.
Por un lugar difícil caminamos, andamos aquí en la tierra.
Por una parte un abismo, por la otra un barranco.
Si no vas por en medio, caerás de un lado o del otro.
Sólo en el medio se vive, sólo en el medio se anda.
Hijita mía, tortolita, niñita, pon y guarda este discurso
en el interior de tu corazón. No se te olvide;
que sea tu tea, tu luz, todo el tiempo que vivas aquí
sobre la tierra…
Sólo me queda otra cosa, con la que daré fin a mis palabras.
Si vives algún tiempo, si por algún tiempo sigues
la vida de este mundo, no entregues en vano tu cuerpo,
mi hijita, mi niña, mi tortolita, mi muchachita.
No te entregues a cualquiera, porque si nada más así
dejas de ser virgen, si te haces mujer, te pierdes, porque
ya nunca irás bajo el amparo de alguien que de verdad te quiera…
A nuestros antepasados, a los señores a quienes debes
el haber nacido, les crearás mala fama, mal renombre.
Esparcirás polvo y estiércol sobre los libros de pinturas
en los que se guarda su historia. Los harás objeto de mofa.
Allí acabó para siempre el libro de pinturas en el que
se iba a conservar tu recuerdo.
Ya no serás ejemplo. De ti se dirá, de ti se hará
hablilla, serás llamada: “la hundida en el polvo”.
Y aunque no te vea nadie, aunque no te vea tu marido, mira,
te ve el Dueño del cerca y del junto…

> Así pues, mi niña, mi muchachita, niñita, pequeñita,
> vive en calma y en paz sobre la tierra, el tiempo que
> aquí habrás de vivir. No infames, no seas baldón de los señores,
> gracias a quienes has venido a esta vida.
> Y en cuanto a nosotros, que por tu medio tengamos renombre,
> que seamos glorificados. Y tú llega a ser feliz, mi niña,
> mi muchachita, pequeñita. Acércate al Señor Nuestro, al
> Dueño del cerca y del junto.[135]

Se percibe así una genuina preocupación por *forjar rostros y de humanizar el querer de la gente*. Fueron los ideales básicos éticos en acción dirigidos a la noble empresa de *formar rostros y corazones*, es decir, una colectividad de seres humanos con rasgos y aspiraciones bien definidas. Se trataba de la *Tlacahuapahualiztli* o arte de criar y educar a los hombres, comunicándoles a los nuevos seres humanos la experiencia y la herencia intelectual de las generaciones anteriores, con el fin de capacitarlos y formarlos en el plano personal e incorporarlos eficazmente a la vida de la comunidad, conservando su tradición y transmitiendo así su cultura de generación en generación, reproduciendo culturalmente lo digno de ser preservado (lo bueno) y rechazando lo indigno y deshonroso (lo malo).

5.2.2.2.2. Confesionarios del s.XVI, ventana a la concepción del mal entre los indígenas

Los confesionarios son interesantes documentos coloniales en los cuales los frailes encargados de la primera evangelización de los indígenas americanos plasmaban un interrogatorio que básicamente atendía puntualmente a los diez mandamientos y sus posibilidades de infracción. Servía como instrumento para el confesor para "entresacar" a los indios la información requerida desde la óptica española con referencia al pecado, pues se usaban durante la administración del sacramento de la confesión. En su momento se convirtieron en útiles herramientas para los frailes que podían iniciar su trabajo sacramental de inmediato (aunque no dominaran la lengua del todo), pues el interrogatorio estaba escrito en castellano y

[135] M. LEÓN-PORTILLA-L. SILVA GALEANA, "Huehuetlahtolli…", 19-22.

en lengua indígena. Hoy, son un valioso testimonio escrito que permite adentrarnos en la concepción cultural autóctona del mal, pues lo que inspiró en primera instancia estos documentos, fue la queja constante de los primeros frailes quienes decían que los indios no sabían confesarse, porque ocultaban los verdaderos pecados y decían cosas sin importancia (a oídos de los europeos). Esta realidad, por aquellos pastores vista como malicia de los indígenas, arroja mucha luz en nuestros días acerca de lo que los indios consideraban como “malo” y digno de arrepentimiento, integrándose en ese rubro inevitablemente su vivencia agrícola y vínculo ancestral con la naturaleza, los astros, los ciclos y los entes sagrados.

Así pues, no es de extrañar que los “pecados” que los indígenas confesaban tenían que ver con las fechas de siembra y cosecha, disculpándose por haber sido desidiosos en la cosecha por lo cual el maíz fue ultrajado por los animales del monte. O bien, sembrar a destiempo, poniendo en riesgo el buen fin del ciclo agrícola. En este mismo sentido, las transgresiones en el orden de la naturaleza, como quemar campos, talar de más, destruir el paisaje, fueron elementos que los indígenas también consideraron dignos de redención.

5.2.2.2.3. Ejemplo etnográfico: La Danza de los Diablicos en La Chorrera, Panamá

La danza de los Diablos o Diablicos en el distrito de La Chorrera en Panamá se realiza en el llamado “veranito de San Juan”, período comprendido entre el jueves de *Corpus Christi* y el domingo inmediato posterior a esta fiesta. Durante estos días tiene lugar la mencionada danza, la cual –como su nombre lo indica- tiene como personajes centrales a los Diablos, que son jóvenes de la comunidad que se visten con coloridas ropas y grandes máscaras hechas de cartón con elaboradas formas aterradoras tales como pómulos exageradamente crecidos, ojos saltones y llenos de venas marcadas en sangre, bocas llenas de colmillos filosos y obviamente no podrían faltar los cuernos que se elaboran de las formas y tamaños más variados. Es interesante mencionar que estas máscaras –por su diseño excepcional- incrementan considerablemente la estatura del Diablo (en relación

con la estatura real del joven que lo personifica) y forman verdaderas cajas de resonancia que ayudan a emitir ruidos y gruñidos que el eco resalta. Esto se debe a que la máscara es casi un círculo cerrado, con una apertura donde se asoma la cara, quedando frente a ésta la cabeza completa del Diablo. El conjunto se cierra con varios trapos de vívidos colores que se colocan como bufandas en derredor de la cabeza del danzante y la unión con la máscara, lo cual da la impresión de que los Diablos están un poco encorvados y el cuello del personaje, es en realidad la cabeza del danzante, a la vez que los ojos del mismo quedan en la abertura de la boca de la máscara, por eso se da el efecto antes mencionado del aumento de estatura.







Danza de los Diablicos, Panamá en el veranito de San Juan. Fotografías del autor.



Danza de los Diablicos, Panamá en el veranito de San Juan. Fotografías del autor.

En medio de tantos Diablos, alrededor de 25, solamente hay otros dos personajes encarnados por niños, uno pequeño de aproximadamente 5 ó 6 años y otro más crecido, de unos 9 ó 10. El niño más pequeño es el “almita” y el de más edad es –evidentemente- San Miguel Arcángel. El “almita” solamente viste una túnica blanca, el Arcángel también lleva su túnica pero ceñida por el cinturón donde porta su espada, además de su aureola de alambre y escarcha amarilla y alas de plumas blancas.

La danza no se realiza en un solo lugar, sino que empieza en un lugar determinado –donde el maestro de la danza determine- y de allí se parte hacia un

destino previamente establecido. En el recorrido, los Diablos avanzan en dos filas, bailando, brincando y haciendo ruidos guturales, llevan presa al "almita" y se la están llevando al infierno. Durante el recorrido, es muy interesante señalar que los Diablos asustan a los niños, los cuales provocan a su vez a los Diablos. Los grupos espontáneos y numerosos de niños jalonean las ropas de los diablos, quienes tienen un campo de visión muy reducido por la máscara, les toman el extremo de los ropajes en que están envueltos y ya corren para un lado, ya para el otro tratando de hacerlos tropezar. A su vez, los Diablos persiguen a los niños, y cuando logran separar a alguno del grupo, lo rodean y acorralan haciendo ruidos muy impresionantes a través de sus máscaras hasta que los hacen llorar "a moco tendido", entonces no faltará la mamá que a manazos y empujones le quite los diablos de encima al pobre niño, quien una vez repuesto volverá a lanzarles objetos y jalonear los ropajes de los Diablos.

Es muy sugerente el papel de los niños en esta danza y la relación con las lágrimas de los infantes, considerando que en el "veranito de San Juan", tiempo en que se danza, es el tiempo inicial del ciclo agrícola del maíz, referencia tal vez de otros tiempos cuando la actividad agrícola fuera predominante en la región, lo cual ya no es ahora, pues al ser actualmente zona conurbada de la Ciudad de Panamá, la urbanización ha cobrado todos los espacios disponibles. Es un tránsito de formas de vida que se ha dado en esta generación, por lo que aún se recuerdan las fechas de siembra como referente festivo religioso, aunque ya no se realice actividad agrícola en este lugar.

Volviendo a la importancia simbólica de los niños, hay que mencionar que en el desarrollo de la danza, el "almita" es llevada al infierno por los Diablos, donde la retienen sentada en un banquito de madera hasta que entra como guerrero triunfante San Miguel Arcángel derribando a los Diablos uno por uno con su espada y rescata al alma, sacándola del infierno y "subiéndola" otra vez al mundo. La relación que puede establecerse con la agricultura es –en cierto sentido- tan obvia que parecería redundante decir que el alma estaría representando la semilla que es puesta bajo tierra y emerge triunfante. Tenemos

que destacar que esto conlleva una cosmovisión agrícola donde la germinación, crecimiento y cosecha no se dan por un proceso natural independiente de voluntades divinas y humanas. Es decir, el proceso natural despersonalizado de una secuencia lógica de causas y efectos propio de una visión positivista, objetiva y materialista, está fuera de esta escena, donde la siembra y germinación de la semilla es un drama originado por una lucha entre voluntades de entes sagrados y el ser humano que participa de ese drama mediante el ritual.

Ahora bien, los personajes centrales del drama representado son Satanás y el Arcángel Miguel, por lo que quisiera traer a colación la forma como en algunas comunidades campesinas de México –en contexto indígena mesoamericano- es considerado el personaje sagrado de San Miguel y el Diablo vencido que yace derrotado bajo sus pies.

Al ser la celebración de San Miguel Arcángel el día 29 de septiembre, se ubica –dentro del ciclo agrícola de temporal en México- al final del ciclo, cuando el elote empieza a madurar para convertirse en las mazorcas que asegurarán la subsistencia del año venidero. Dependiendo de las variantes regionales, o ya está listo para cosecharse, o está en su última etapa antes de la cosecha, lo cierto es que se asocia a San Miguel con ese período de abundancia venidera, que casi se tiene, pero que aún está en riesgo. Es este personaje emblemático quien "espanta el hambre", como lo refieren campesinos de varias regiones del centro de México. Desde esta perspectiva y en una lógica agrícola, el Diablo derrotado por San Miguel es la sequía, la desgracia, las malas aguas, los deslaves, las plagas, en una palabra: el hambre.

En la danza panameña que nos ocupa –sin pretender hacer comparaciones forzadas- enfatizo lo sugerente que resulta considerar –en contexto de celebración religiosa agrícola- la lucha que entablan estos dos seres numinosos en derredor del alma. Los Diablos intentando retenerla en el infierno y San Miguel luchando por sacarla. Desde mi perspectiva este drama representado a través de una danza ritual encarna y actualiza la lucha entre las fuerzas naturales y divinas que el hombre requiere para su óptimo desarrollo y las que pueden destruirlo. Dicha

lucha se expresa –a través de la danza ritual- llevando al terreno de la naturaleza y lo divino el mismo modelo social que opera en la comunidad humana, con sus normas y procedimientos basados en la participación comunitaria, redes de solidaridad, circulación de bienes y obligaciones de reciprocidad. Así pues, cada ente natural, es incorporado socialmente como parte del pueblo, y como tal, desarrolla sus funciones sociales desde la particularidad de su ser y posibilidades, las cuales se engarzan con las del ser humano, los entes divinos, los demás seres naturales que llenan el paisaje dando como resultado este mundo. Desde esta perspectiva cosmovisional, el mundo es tal y como lo conocemos, no porque repita leyes eternas inscritas en la sucesión de acontecimientos, sino porque es una red de colaboraciones entre animales, plantas, seres humanos y entes divinos. En esa red el hombre ocupa un lugar destacado como personaje primordial que posibilita este drama cósmico mediante su intervención activa a través del acto ritual.

5.2.2.3. Conclusiones de este apartado

En el entramado que subyace en la vivencia ritual en contextos culturales indígenas, se llevan a cabo procesos de resignificación, que desembocan en un sincretismo[136], donde se lleva a cabo un proceso de incorporación selectiva de elementos religiosos impuestos por un poder externo, imposición que motiva al receptor a elaborar estrategias de selección y apropiación de esos elementos a su propio contexto cultural y tradición. De esta manera, aunque algunos símbolos se compartan, no se comparten los significados, tal puede ser el caso de la cruz y las imágenes de cristos, vírgenes y santos –en el contexto campesino indígena- los cuales, una vez observados dentro de las celebraciones, se distancian considerablemente de las formulaciones eclesiales.

---

[136] Entendido no como una miscelánea incoherente e inoperativa de “pedazos” provenientes de ambas raíces culturales, sino como un proceso histórico-social conflictivo donde se reconoce la participación activa y protagónica del dominado, a través de la reelaboración simbólica y reformulación de los elementos impuestos por la fuerza, desde la perspectiva cultural del sojuzgado que nunca pierde de vista su posición relacional con el dominante en el nuevo orden establecido.

Las imágenes simbólicas mesoamericanas han sido reformuladas de manera continua, dando lugar a las expresiones rituales actuales, diferentes a las de la época prehispánica, pero no desligadas, sino más bien continuadas en un proceso constante y dinámico de las comunidades indígenas. La eliminación de la clase gobernante prehispánica después de la conquista, aunado a la pérdida de la cultura de la élite, causaron grandes consecuencias en las sociedades autóctonas. La religión oficial prehispánica (estatal) fue reemplazada por la oficial católica, proceso durante el cual, muchos santos fueron expuestos a la devoción pública. A la par de esta imposición, los ritos agrícolas (continuidad de las prácticas ancestrales) se tuvieron que mover hacia los cerros, cuevas, milpas, etc, es decir, fuera de las ciudades, lejos de la represión de las autoridades coloniales celosas de imponer a toda costa el nuevo orden. De aquí se desprende que los ritos que en épocas prehispánicas formaban parte de un culto estatal, en la Colonia, perdieron su integración a la ideología de un sistema autónomo y se vieron transformados en expresiones cultuales locales de campesinos.

En relación al tema del mal, lo hemos presentado en medio de estas culturas indígenas, como “mal itinerante” para denotar esta peculiaridad cultural en su concepción: el mal no es absoluto (ni el bien tampoco), no se encuentra personificado y está presente en toda realidad, ya sea humana, natural o divina, depende de la decisión personal y se refiere a la pérdida de equilibrio en la vecindad del mundo entendida ésta como interacción recíproca y constante entre las esferas de la naturaleza, la humanidad y las divinidades. Implica la concepción de un solo mundo (éste, real, material, tangible, el “más acá” sin un “más allá”).

En todo caso, el mal, desde esta originalidad cultural supone una condición antropológica activa, dinámica y protagónica que responsabiliza plenamente al hombre en la prevención, surgimiento o corrección del mal, pues se trata de lograr un equilibrio en base a voluntades (incluyendo la de los entes naturales y divinos). El hombre –mediante el ritual- conserva un papel privilegiado.

Es interesante que en estas culturas agrícolas, se reconoce plenamente que la presencia humana en el mundo es intrusiva, por lo que no hay una

inocencia a la cual apelar frente a los vecinos, tanto naturales como divinos. En este sentido, el ser humano indígena asume una responsabilidad ética frente al mal provocado por su sola presencia y su necesidad de subsistir en la sobrevivencia diaria, es decir, conceptos como el respeto, perdón, disculpa, cobran singular realce en ciertos rituales preparatorios para la siembra, la cosecha, la cacería, la matanza de animales domésticos, etc. El término *Otzilen,* entre los mayas yucatecos es muy ilustrativo. Es un concepto que pudiera traducirse como: "perdón, pero era necesario", "perdón, pero lo necesitaba", es una oración que se dirige al animal cazado, o al animal doméstico sacrificado, e igualmente pronunciado al herir la tierra para proceder a la siembra, o al quemar el monte para preparar la sementera.

Queda claro entonces que el concepto de "mal" como tal, es una noción judeocristiana introducida en el universo cultural indígena a partir de la conquista y colonización, pero es claro también que ya en el seno de estas culturas –previo al advenimiento de los europeos- había ya cierta noción equiparable a este concepto del "mal" en los ámbitos educativos y morales, en la clara distinción entre un *mejor* y un *peor* en la forma de vida asumida y la conducta a seguir en la existencia a través de la insistencia en formar un rostro y enderezar el propio corazón.

5.3. Implantación del nuevo modelo religioso: la Tabula Rasa

La implantación del cristianismo entre los indígenas americanos, a través de los frailes provenientes de España, se efectuó en la unilateralidad plena que el momento histórico asumía. Cualquier consideración a lo que hoy llamamos "cultura", o más aún, cualquier orientación que apuntara hacia la *interculturalidad*, están ausentes, dados los alcances mismos de la reflexión teórica y desarrollo conceptual para aquella época y ubicación histórica.

El proyecto evangelizador se realizó con un modelo único: la *tabula rasa*, que pretendía –valga la metáfora- la completa demolición de las culturas nativas, para que desde el terreno llano resultante, poder edificar –sin ningún estorbo ni escollo- el cristianismo.

Obviamente, la ejecución de este proyecto lleva implícitas varias ideas centrales que lo posibilitan, en primerísimo lugar, la convicción absoluta de que lo propio está centrado en absolutos incuestionables que hacen la particularidad de lo propio equivalente a Lo Humano en general. Esto genera una peculiar posición frente a los otros (aquellos fuera del ámbito del “nosotros”) en la cual todo aquello que no se refleje en el propio espejo es malo en sí mismo, pues no se adapta al modelo de lo bueno. Todas las diferencias son, así, calificadas moralmente. Desde esta óptica, el otro será humano, únicamente en la medida que ciertos aspectos de su forma de vida se dibujen opaca y fantasmagóricamente en el espejo de lo propio. Todo aquello que no tenga cotejo con mi propia forma de vivir, pensar, creer, celebrar, puede y debe ser rechazado pues atenta contra el modelo absoluto de Lo Humano, Lo Bueno, Lo Decente, Lo Valioso. Hoy en día, hacemos irrumpir en la reflexión intercultural la cuestión relacional, desde dónde nos ubicamos y la posibilidad misma de que haya otros centros de ubicación, pero para el período que estamos tratando, el s. XVI en el contexto específico de la conquista, colonización y evangelización de la Nueva España, estos parámetros eran totalmente inexistentes.

5.4. Sospechas fundamentadas

Desde muy tempranas épocas de La Colonia, los frailes encargados de la evangelización de los indios, expresaron su desconfianza en los aparentes logros realizados en cuanto a la implantación de la nueva doctrina, pues las actitudes devocionales de los indígenas eran vistas con mucho recelo, desconfianza y abierta sospecha. Fray Diego Durán, en el prólogo de su voluminosa *Historia*… refiere lo siguiente: “[…] muchos destos yndios que, como no están aun acavadas del todo las ydolatrias, juntan con la fee christiana algo del culto del demonio, y así tienen tan poco arrayada la fee, que con la mesma facilidad que confiesan y creen

en un Dios, creran en diez si diez les dixessen que son."[137]. De forma paralela, casi en los mismos términos expresaba su sospecha Motolinía cuando narra:

> Comenzaron a derribar y destruir ídolos, y a poner la imagen del Crucifijo, y hallaron la imagen de Jesucristo crucificado y de su bendita madre puestas entre los ídolos a hora que los cristianos se las habían dado, pensando que a ellas solas adorarían; o fue que, ellos como tenían cien dioses, querían tener ciento y uno; pero bien sabían los frailes que los indios adoraban lo que solían. Entonces vieron que tenían algunas imágenes con sus altares, junto con sus demonios y ídolos; y en otras partes la imagen patente y el ídolo escondido, o detrás de un paramento, o tras la pared, o dentro del altar, y por esto se las quitaron, cuantas pudieron haber[138].

Queda claro que la pretensión de los frailes era construir una *tabula rasa*, donde no sobreviviera ningún vestigio de los antiguos cultos prehispánicos, pues eran vistos con desprecio como cosa demoniaca y expresiones de brutalidad y barbarie en un contexto cultural español que se consideraba indiscutiblemente superior a los "naturales", totalmente etnocéntrico y con un fervor religioso completamente intolerante que se había desbordado en fechas recientes en España, dados los factores ya expresados arriba de la expulsión de Musulmanes y judíos, además de la consolidación de su supremacía como bastión de la Cristiandad justo en época de la competitiva Contrarreforma. Así pues, todo aquello que viniera de los parámetros culturales indígenas sería denigrado, como cuando el mismo Fray Jerónimo apuntaba: "[...] a cuánta bajeza viene el entendimiento humano, y cuánto se pervierte su lumbre natural por falta de fe y de la gracia, pues viene a creer y tener por ciertos los desatinos y disparates que estos indios, siendo infieles, creían [...]"[139].

Los inicios de esa labor de indoctrinación debieron ser más que caóticos. El desconocimiento mutuo, la violencia ejercida, la imposibilidad de llegar a una

---

[137] Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, p. 13.

[138] Motolinía, *Op. Cit.*, p. 22.

[139] Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, tomo I. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, p. 179.

traducción profunda de los contenidos religiosos expuestos sobre una tradición religiosa preexistente de cuño ancestral, generaron una dinámica de búsqueda acuciosa de aceptación y sometimiento indígena bajo una fiscalización de los frailes que lo único con lo que contaban para medir los parámetros de eficacia de su implantación doctrinal, era la observación atenta de los rituales celebrados entre los indígenas. En este sentido, el antes referido Fray Diego Durán recalcaba la imperante e impostergable

> […] necesidad de saber de raíz los antiguos engaños y supersticiones, para evitar que esta miserable y flaca gente no mezcle sus ritos antiguos y supersticiones con nuestra divina ley y religión christiana; porque son tantos y tan enmarañados y muchos dellos frissan tanto con los nuestros, que están encubiertos con ellos, y acaece muchas veces pensar que están aviendo placer y están idolatrando y pensar que están jugando y están echando suertes de los sucesos delante de nuestros ojos, y no los entendemos, y pensamos que se desceplinan y estanse sacrificando […][140].

Y parece ser que esta "idolatría" que se desarrollaba ante sus propios ojos y era solapada por no saber lo que estaba pasando, era lo que más mortificaba al fraile, pues lo repite insistiendo en esto más adelante:

> Y así erraron mucho los que con buen celo (pero no con mucha prudencia) quemaron y destruyeron al principio todas las pinturas de antiguallas que tenían; pues nos dexaron tan sin luz, que delante de nuestros ojos idolatran y no los entendemos en los mitotes, en los mercados, en los baños y en los cantares […] en las comidas y banquetes […] en el sembrar, en el coger, en el encerrar en las troxes, asta en el labrar la tierra y edificar las cassas; y pues en los mortuorios y entierros, y en los casamientos y en los nassimientos […] y donde sobre todo se perfeccionaba era en la celebración de las fiestas […] en todo mezclaban superstición y idolatría, hasta en irse a bañar al río […].[141].

En el mismo sentido son las palabras de Fray Bernardino de Sahagún en el prólogo de su *Historia General…,* cuando señala:

> Los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros, y abusiones y ceremonias idolátricas, no son aún perdidos del todo. Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto en

[140] Fray Diego Durán, *Op. Cit.*, p. 15.
[141] *Ibidem*, pp. 15-16.

> nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos; y dicen algunos, excusándolos, que son boberías o niñerías, por ignorar la raíz de donde salen –que es mera idolatría, y los confesores ni se las preguntan ni piensan que hay tal cosa, ni saben lenguaje para se las preguntar, ni aun lo entenderán aunque se lo digan-.[142]

Motolinía, por su parte, indicaba que: "Ya que pensaban los religiosos que con estar quitada la idolatría de los templos del demonio y venir algunos a la dotrina y baptismo, estaba todo hecho, hallaron que era mucho más lo que quedaba por hacer y vencer, hallaron lo mas dificultoso y que más tiempo fue menseter para destruir, y fue que de noche se ayuntaban, y llamaban y hacían fiestas al demonio, con muchos y diversos ritos que tenían antiguos"[143].

En todo caso, se hace evidente que la forma en que los indígenas celebraban las fiestas religiosas –ya cristianas- era significativamente diferente a la forma como los españoles lo enseñaban o recomendaban. A fin de cuentas, se trataba de una expresión religiosa que a los ojos de los frailes ya no era tan aberrante y demoniaca como les parecieron los ritos de su época "de la gentilidad". Había algo extraño, es cierto, pero mucho más cercano a un ámbito de lo tolerable y –aunque a regañadientas- permitido y solapado.

Más adelante en el tiempo, ya en el S. XVII, llama la atención que Fray Jacinto de la Serna en su *Manual de Ministros*, apuntaba lo siguiente exactamente en los mismos términos que sus colegas antecesores lo hicieran en el s. XVI:

> Nos damos cuenta que los ídolos no están olvidados como creíamos; por el contrario, están tan vivos que los nativos, a pesar de creer que existe un Dios, creen al mismo tiempo que las cosas del mundo operan por la acción de sus ídolos. Y por eso se entienden con ellos, como si los tuvieran presentes, y les rinden adoración y les temen más que al verdadero Dios que les ha sido enseñado, y los veneran más que a Él. A ellos les piden ayuda en sus necesidades, en sus cosechas, en sus trabajos, y los ponen en sus cargas de maíz y en sus envoltorios, y van con sus ídolos o con el equivalente del ídolo, creyendo que así se incrementarán y conservarán sus creencias [...] Y hay maestros entre ellos [...] que les venden estos ídolos [...] y les dicen que los tales ídolos les traerán

[142] Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. México, Porrúa, 1992, p. 17.
[143] Motolinía, *Op. Cit*, p. 72.

> prosperidad [...] y así, a pesar de que trabajan duramente para hacer fructíferas las cosechas [...] creen que todo se lo deben a los ídolos, y el mismo pensamiento aplican a las desgracias que les ocurren [...] Por tanto, les ofrecen animales, comida y bebida, y les dan gracias por los bienes recibidos (que ellos piensan que han recibido), y les dedican la sangre de gallinas y otros animales. Hay algunos que ofrecen su propia sangre, como en los tiempos antiguos, perforándose los oídos y la piel en lugares que no puedan ser vistos con facilidad [...] Sus dioses, pues, no están olvidados [...] entre ellos el de Sierra Nevada, cerca del volcán, donde dicen que vivían otros dioses [...] Llaman a la Sierra con el nombre de Tonacatépetl, que significa fuente de alimento; y veneran también la montaña de Toluca, en donde hacían sacrificios, y otras montañas, en donde tenían los grandes templos [...] y veneran también las aguas, los ríos, los lagos, a los que invocan cuando labran la tierra o cosechan [...] en general invocan a sus dioses en todas sus tareas.[144]

Y hay algo más que refiere De La Serna que es totalmente adecuado al tema que tratamos en este escrito, precisamente cuando apunta: "Y para mejor dissimular su engaño y ponzoña, la doran, mezclando sus ritos, y ceremonias idolátricas con cosas buenas, y sanctas, juntando la cruz con las tinieblas a Christo con belial, reverenciando a Christo Señor Nuestro, y a su sanctissima Madre, y a los sanctos (á quienes algunos tienen por Dioses) venerando juntamente a sus ydolos"[145].

También en el mismo s. XVII, Sánchez de Aguilar refería lo siguiente en el área de Mérida, Yucatán: "los indios de esta Provincia, que por ochenta años conocieron nuestra Fe mediante la gran Doctrina de varones religiosísimos de la Orden de San Francisco […] han recaído en su idolatría no por falta de predicadores, sino, debe decirse por su insolencia, pertinacia y pereza"[146].

Parecen ser ecos en el s. XVII de lo que en el s. XVI, fray Bernardino expresaba, extrañado por la forma peculiar que los indígenas celebraban en fechas y a santos cristianos, pero de una forma muy diferente a la propuesta oficialmente, lo cual sólo podía llevar por vía natural a la sospecha continua:

---

[144] Fray Jacinto de la Serna, "Manual de Ministros de Indias (1656)", en: *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*. México, Instituto Nacional Idigenista/Fondo de Cultura Económica: 263-480, 1987, pp. 283-284.

[145] *Ibidem*, p. 281.

[146] Pedro Sánchez de Aguilar, "Informe contra *Idolorum Cultores* del Obispado de Yucatán (1639)", en: *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*. México, Instituto Nacional Idigenista/Fondo de Cultura Económica: 15-122, 1987, p. 57.

> En Mèxico, en la fiesta de Cihuacóatl, que también la llaman Tonantzin; en Tlaxcala, en la fiesta de Toci; en Tianquizmanalco, en la fiesta de Tezcatlipoca; y porque esta costumbre no la perdiesen los pueblos que gozaban de ella, persuadieron a aquellas provincias que viniesen como solían, porque ya tenían Tonantzin, y Tocitzin, y al Telpochtli que exteriormente suena, o les ha hecho sonar a santa María, y a Santa Ana, y a San Juan Evangelista, o Bautista, y en lo interior de la gente popular que allí viene está claro que no es sino lo antiguo. [147]

5.5. Sincretismo y resignificación simbólica

El concepto que nos ayuda a dar cuenta del proceso social, histórico-dialéctico, donde ubicamos el fenómeno religioso expuesto anteriormente, es el de *sincretismo*, entendido no como una miscelánea incoherente e inoperativa de "pedazos" provenientes de ambas raíces culturales, sino como un proceso histórico-social conflictivo donde se reconoce la participación activa y protagónica del dominado, a través de la reelaboración simbólica y reformulación de los elementos impuestos por la fuerza, desde la perspectiva cultural del sojuzgado que nunca pierde de vista su posición relacional con el dominante en el nuevo orden establecido.

Para profundizar en este concepto, me adhiero aquí a la propuesta de Johanna Broda para definir el sincretismo, cuando apunta:

> Propongo definir *el sincretismo como la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza –sobre todo en un contexto multi-étnico.* No se trata de un intercambio libre, sin embargo, por otra parte, hay que señalar que la población receptora, es decir el pueblo y las comunidades indígenas han tenido una respuesta creativa y han desarrollado formas y prácticas nuevas que integran muchos elementos de su antigua herencia cultural a la nueva cultura que surge después de la Conquista.[148]

[147] Sahagún, *Op. Cit.*, p. 706.
[148] Johanna Broda, "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días", en *Diario de Campo* (México), no. 93: 68-77, 2007, p. 73.

En este sentido, reconocemos el papel protagónico que los grupos subalternos indígenas tuvieron –y siguen teniendo- en su propio proceso histórico, el cual, a pesar de la dominación, les posibilitó negociaciones, consensos y rupturas con los grupos dominantes, logrando integrar selectivamente ciertos elementos que les fueron impuestos, sin romper totalmente con su tradición ancestral.

Nótese que no estamos proponiendo la sobrevivencia inmutable de la cultura a través del devenir del tiempo y los avatares históricos que conlleva, sino que enfatizamos que se trata de un proceso histórico dialéctico donde se dan procesos sociales de reformulación y reconfiguración simbólicas, lo cual posibilitó a los grupos indígenas subalternos –a partir del contexto colonial- adaptarse a la nueva situación política, económica, religiosa y social, sin renunciar por completo a su cultura y tradición. La *tabula rasa* soñada por el proyecto civilizador-evangelizador de los colonizadores, nunca se logró.

Hay que tener en cuenta que desde el primer momento del contacto entre españoles e indígenas hubo procesos sociales, religiosos e ideológicos de reinterpretación y asimilación de los nuevos elementos culturales, lo cual implica un proceso dinámico de percepción, exclusión o incorporación. Aquí cabe señalar que aunque hablemos de asimilación e incorporación, no podemos caer en la ingenuidad de pensar que ciertos elementos religiosos pasaron a la cosmovisión indígena –y por ende a su práctica ritual- por una especie de transfusión o trasplante de los foráneos a los autóctonos. El proceso es gradual, de reinterpretación y resignificación de símbolos para hacerlos propios, y una vez adueñándose de esos elementos, ya no son ajenos sino que se convierten en una parte integral de la vida de la comunidad y su cosmovisión.

5.6. Religiosidad popular de tradición indígena

A partir de lo expuesto en los párrafos anteriores tendríamos que ubicar el problemático concepto de *religiosidad popular*, circunscrito a un contexto de ascendencia indígena y apuntamos –en primer lugar- que no lo consideramos

como un término peyorativo o de depreciación, entre lo oficial y lo no-oficial, sino que lo consideramos un término útil para dar cuenta de una realidad social que se vive en un grupo subalterno (grupo indígena) que se encuentra inmerso en un contexto social más amplio (Estado-Nación), y que incorpora ciertos elementos que la oficialidad, tanto eclesial como estatal, le imponen, pero los reformula de tal manera que el resultado es un ritual acorde a su propia tradición cultural coherente con el proceso social históricamente vivido, pero que encuentra puntos de amarre con las instancias oficiales hegemónicas, de las cuales, por más que quisiera no puede librarse. Entendemos entonces dicha religiosidad popular en pueblos campesinos de origen indígena como una estrategia social que "traduce" los parámetros de la oficialidad al nivel popular, la intimidad del pueblo, el ritual, la milpa y el cerro. En este sentido la religiosidad popular tiene un papel de intermediación entre ambos sectores sociales que se mueven continuamente en la fricción y el conflicto.

El concepto de religiosidad popular entonces, incluye a los sectores populares y étnicos que son sujetos de dominación. En su seno se desarrollan procesos de resistencia y se efectúan prácticas religiosas relativamente autónomas, que imbrican las esferas social, política y económica en una misma realidad indivisible, pues la tendencia moderna de fracturar la realidad en partes aisladas, es totalmente ajena a los habitantes de estos pueblos que no establecen distinciones entre un ámbito y otro, pues la operatividad de su vida cotidiana no establece dichas fronteras.

En el entramado que subyace en la religiosidad popular en contextos culturales indígenas, se llevan a cabo procesos de resignificación, que desembocan en un sincretismo, donde se lleva a cabo un proceso de incorporación selectiva de elementos religiosos impuestos por un poder externo, imposición que motiva al receptor a elaborar estrategias de selección y apropiación de esos elementos a su propio contexto cultural y tradición. De esta manera, aunque algunos símbolos se compartan, no se comparten los significados, tal puede ser el caso de la cruz y las imágenes de cristos, vírgenes y

santos –en el contexto campesino indígena- los cuales, una vez observados dentro de las celebraciones, se distancian considerablemente de las formulaciones eclesiales.

Así pues, la especificidad de las prácticas religiosas populares indígenas en México, podemos explicarla como el resultado de un fenómeno sincrético que posibilita una vivencia religiosa donde coexisten interpretaciones surgidas en distintos ambientes o contextos culturales. Entonces dicha especificidad de la práctica religiosa popular en contextos indígenas es producto de un proceso histórico. La coherencia de esta síntesis está dada por la cosmovisión que articula la concepción que se tiene del mundo, y los entes que lo habitan, donde se encuentran animales, plantas, hombres y los entes divinos que se vinculan directa o indirectamente con el control de las fuerzas naturales.

El espacio del mundo, se convierte en una vecindad de los hombres, la naturaleza, y los divinos, en la cual, todos interactúan, cada quien aportando lo que debe desde sus posibilidades ontológicas, donde destaca la participación humana en el ritual que –desde estos contextos- integra el orden social, político y económico del pueblo con la naturaleza y la divinidad, una relación de la que todos salen beneficiados, pues comparten este mismo mundo.

Siguiendo este orden de ideas, es comprensible que la religiosidad popular en contextos indígenas se caracterice frente a su contraparte oficial como una expresión religiosa de la inmanencia, una religión de la vida diaria y de los problemas concretos, como la salud, el temporal, la cosecha, la prosperidad material, etc. Por esto, en este tipo de estructura religiosa, las respuestas acerca de la vida y la resolución de problemas concretos, alcanzan su máximo grado de resonancia.

La idea que queremos rescatar es pensar a la religiosidad popular indígena como una práctica social donde convergen tradiciones diferentes y que se expresan en manifestaciones rituales con identidad propia, lo cual, es muy valioso y sugerente para México, entendido como un contexto pluriétnico, donde esa

pluralidad ha sido muchas veces negada en aras de una sola identidad nacional dictada desde el grupo hegemónico.

En medio de los vertiginosos cambios sociales que vivimos en nuestra época contemporánea, generados en buena medida por un proyecto nacional hegemónico inserto en un contexto mundial globalizado, resulta muy interesante que estas poblaciones campesinas de origen indígena mantengan una actividad ritual que les posibilita ciertas formas de relaciones sociales que favorecen redes de solidaridad y fortalecen sentimientos identitarios anclados en una cosmovisión común, no sólo a nivel pueblo, sino en un grupo de pueblos vecinos que forman un conjunto regional diferenciable de los que no comparten esta visión.

La fiesta religiosa popular se convierte así, en el engrane central donde se engarzan, de manera simultánea, cosmovisión, ritual, santos, necesidades materiales concretas, relaciones sociales, prácticas políticas, soluciones económicas, distanciamientos de las instancias hegemónicas –tanto en lo religioso, como en lo civil-, luchas por el poder –frente a la hegemonía, y también al interior de las facciones del propio pueblo-. El resultado de todo el conjunto es un sistema coherente, en cuanto que opera bajo una lógica singular propia, la cual se refuerza a través de la articulación de este engranaje en la celebración de las fiestas en un entorno regional.

No podemos dejar de mencionar el impulso que esta dinámica proporciona a la identidad, pues se desarrollan actividades comunes donde el beneficio se comparte. La participación colectiva intensa en estas actividades crea un referente común en el santo, el trabajo, la fiesta, la diversión, los gastos y los beneficios que no recaen en un particular, sino en el grupo. Así pues, impulsada por su propia lógica interna, esta dinámica engrana lo económico, político, social y religioso, ayudando al amalgamamiento de una forma de existencia social concreta, que responde a las necesidades y antecedentes concretos del lugar donde se origina. La memoria que el pueblo guarda de su pasado, le ayuda a definir su identidad, en una continuidad, que no sólo es referencia al pasado, sino

una proyección hacia lo venidero, donde la acción presente es la que asegura dicha continuidad.

Queda claro entonces que "las modalidades del catolicismo popular en las diferentes comunidades étnicas son producto de un complejo proceso que, iniciado en la etapa colonial, mantiene una singular dinámica transformadora"[149].

Es evidente que la forma como los indígenas se apropiaron de ciertos elementos cristianos, fue –y sigue siendo- muy creativa, logrando integrar en su cosmovisión a nuevos personajes de orden divino, pero no por sustitución, sino por un proceso selectivo y de refuncionalización acorde a sus necesidades, dando por resultado una vivencia religiosa muy peculiar que aparentemente comparte mucho con la visión cristiana de la iglesia oficial, pero que en realidad es muy diferente en sus presupuestos y sus fines.

5.7. Las imágenes de los santos en las comunidades campesinas de ascendencia indígena contemporáneas

En tiempos contemporáneos, dentro de las prácticas religiosas populares en pueblos campesinos de origen indígena, destaca la complicada organización social que gira en torno a los santos, los cuales, como personajes divinos, están cargados de significados, roles y funciones específicas dentro de la vida del pueblo que los separa radicalmente de la concepción cristiana católica oficial, acercándose su culto más al politeísmo, que a lo prescrito por el monoteísmo[150].

Poco importa si se trata de una cruz, un Cristo, una Virgen o un santo cualquiera, todos son "los santos" o "santitos", como cariñosamente los nombran en los pueblos. No hay distinción nominal para referirse a Cristo, la Virgen, una Santísima Trinidad, un arcángel, San José, Santa Catarina o San Juan, todos son genéricamente referidos como los santos o las santas. En el caso de los personajes femeninos, todas son llamadas también vírgenes.

---

[149] Félix Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas, Op. Cit.*, p. 64.

[150] Johanna Broda, "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México", Ponencia presentada en la *XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Centro Histórico de la Ciudad de México, 9 de agosto de 2007, p. 9.

Pareciera como si la iconografía de las imágenes religiosas impuestas por los evangelizadores en contextos indígenas, hubiera sido leída desde otros parámetros culturales, dando lugar a una interpretación autóctona de dichas imágenes. Una interpretación que resultó más acorde a su propia visión del entorno, tanto natural como divino, la sociedad humana y la organización social que los sustenta. Lo cual responde a una incorporación local que estos pueblos han hecho de sus imágenes a su contexto cultural, resignificándolas, conservando una coherencia con su tradición religiosa ancestral, y conviviendo –en mayor o menor medida- con la religión oficial.

El problema que aquí se plantea, incluye la pregunta acerca de cómo interpretaron los indígenas, desde su cosmovisión, las imágenes religiosas cristianas insertadas en su espacio. Es decir, desde su propia perspectiva interpretativa de lo divino y su relación con lo humano, ¿qué roles le fueron asignados a las imágenes dentro de la vida del pueblo?, ¿cómo eligieron, de entre todo el repertorio traído por los primeros evangelizadores europeos, a los santos más importantes desde el punto de vista indígena?, ¿qué jerarquía establecen entre ellos?, ¿qué relación tienen con las fuerzas de la naturaleza y otros seres numinosos de tradición mesoamericana, como los aires, la lluvia, el dueño del monte, etc.? Definitivamente todas estas preguntas y las demás que surjan siguiendo esta línea, no pueden entenderse como un dato aislado del contexto social. Lo que nos permite contestar estas preguntas –en gran medida- es la observación a través del ritual, y siguiendo a Broda, en el ritual se expresan visiblemente los contenidos abstractos de la cosmovisión[151], es decir, lo que se concibe desde la cosmovisión se expresa materialmente en el ritual y el ritual es empíricamente observable. Dentro de este orden de ideas, el ritual implica la organización humana, la cual, en las comunidades rurales de origen indígena, se manifiesta como una complicada red de relaciones sociales donde hay juegos de poder, tanto al interior como al exterior del pueblo, donde se gesta una diferenciación entre lo propio y lo ajeno, una forma peculiar de administrar la

[151] *Cfr.* Johanna Broda, *Introducción, Op. Cit.*, pp. 15-45.

economía y de interrelacionarse con los demás miembros de la comunidad. Todas estas características nos llevan a inferir una lógica interna en la organización social de estas comunidades donde integran los fenómenos naturales, las figuras de los santos, y las actividades humanas en un peculiar modo de vida.

Así pues, consideramos que las imágenes de los santos en las comunidades campesinas de origen indígena en México fueron reinterpretadas de acuerdo a la cosmovisión propia de los pueblos donde se implantaron, alejándose considerablemente de la explicación piadosa del clero para ser adoptados como entidades divinas cuyas funciones específicas corresponden a las necesidades históricas concretas de los hombres que les rinden culto, incorporándose con otras personalidades de carácter igualmente sagrado que definitivamente no provienen de la explicación cristiana, sino que corresponden a una concepción mesoamericana. Dicha adaptación o reformulación de los santos, no opera exclusivamente a nivel de un pueblo en particular, sino que es una constante en un conglomerado de numerosos pueblos que se engarzan en una región, auspiciando –en cierta medida- sus relaciones sociales en la figura de los santos y las amistades y parentescos que éstos tienen entre sí.

Los santos se hacen propios, se les viste como se visten los habitantes del pueblo, se les venera y trata como a personas vivas, e incluso se les castiga cuando no cumplen con sus obligaciones que están supuestas deben cumplir. Son parte integral de la vida del pueblo, no como un ello sino como un tú. Con respecto a los santos, Giménez señala:

> Los pueblos han desarrollado un poderoso sistema de integración y solidaridad sobre fundamentos religiosos, haciendo depender su identidad y continuidad del culto a un santo patrono, de manera que la participación en su ciclo de fiestas sea el principal indicador de solidaridad lugareña y el criterio más importante de pertenencia a la comunidad. Esta forma de organización religiosa tiene generalmente carácter autónomo y laico, dando lugar a un interesante modelo de autogestión religiosa. El culto local al santo patrono se halla casi siempre en manos de los vecinos del pueblo, organizados en grupos corporativos llamados *mayordomías*.[152]

[152] Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, *Op. Cit.*, p. 66.

El papel de los santos como intermediarios entre Dios y los hombres, interpretación propia de la ortodoxia católica, no es un elemento que destaque en la forma como los santos se han integrado a la vida de muchas comunidades indígenas, las cuales han valorado a sus imágenes como miembros activos de la sociedad humana, que reciben del pueblo, pero también deben corresponder, pues son parte de él. De esta manera, tenemos que los santos son parte integral de la comunidad, y como todo miembro de ésta, gozan de beneficios y tienen obligaciones particulares para con el resto de la población.

El entramado social que se articula en derredor de las fiestas religiosas del pueblo en estos contextos culturales, tiene como centro de gravedad la figura del santo o los santos celebrados. Es a partir de estas imágenes y su presencia –considerada como real- que se enarbola este complicado conglomerado ritual.

En este sentido, quien patrocina la fiesta es el santo. Aún los mayordomos, quienes se encuentran indisociablemente unidos a los santos, como los que hacen irrumpir en la vida material la presencia y atributos del santo, se diluyen al lado de éste, quedando como meros acompañantes del personaje sagrado. Los mayordomos se convierten en una especie de “brazos y piernas” del santo[153], pues es el santo quien “oye la misa”, o quien peregrina y visita a otros santos en sus templos; la gente se convierte en parte del cortejo del santo, pero el protagonista es éste último.

Desde esta perspectiva, la relación entre los hombres y los Santos es compleja y profunda. Se enraiza no solo en la necesidad vital de contar con seres poderosos que lo ayuden a enfrentarse con los embates de la vida y la fragilidad humana, o con las fuerzas de la naturaleza y sus fenómenos, sino que también hunde sus raíces en las creencias que ya existían en el tiempo precolombino.

---

[153] *Cfr*. Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, “Los santos y sus ayudantes. Mayordomías en Xalatlaco, México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular”, en *Gazeta de Antropología* (Granada), No. 26/1, URL: http://hdl.handle.net/10481/6774.

Creencias que fueron armonizadas de algún modo con la nueva realidad traída por los conquistadores.

El culto de los santos fue uno de los tantos vehículos que facilitaron el proceso de evangelización, a través de las imágenes religiosas los entes divinos están presentes tangiblemente involucrados en las actividades humanas amparando además de su trabajo, a los animales domésticos, plantaciones, etc. Son protectores contra las enfermedades, catástrofes y peligros; patronos de los pueblos, considerados eficaces por sus características y cualidades en relación a los fenómenos naturales requeridos para el ciclo agrícola. Todas estas razones los hacen muy populares, a la vez que apreciados y temidos.

La forma de tratar a los santos en estos pueblos campesinos de ascendencia indígena, denuncia una concepción del mundo, la trascendencia y lo divino que definitivamente no proviene de la religión católica oficial.

El santo se considera como una persona en sí misma, no hay distinción entre imagen y persona, por lo que la imagen del santo es el santo en sí mismo, como si fuera uno más del pueblo, pero con ciertas habilidades que los humanos no tenemos. No existe una idea tal como que el santo refleje, aquí en este mundo, una presencia del otro mundo, uno lejano a éste. Esa noción de un mundo ajeno a éste, donde residen la divinidad y sus acompañantes, parece no tener eco en estas poblaciones. El santo está presente y desde el cohabitar con los humanos ejerce sus funciones, que tienen que ver con éste mundo, en el que habita junto con los seres humanos, las fuerzas naturales y los demás seres sagrados.

La distinción que la religión oficial hace entre este mundo y el otro, implica la separación del ámbito humano y el divino, donde la divinidad se acerca a la realidad humana, pero el fin último se concibe fuera de esta realidad. Es una visión de la trascendencia donde los ámbitos de lo humano (terrenal, perecedero, inmanente) están muy bien diferenciados de lo divino (celestial, eterno, trascendente)[154].

---

[154] *Cfr.* Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, *Los santos, mudos predicadores de otra historia*. Xalapa, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2009, pp. 253-256..

En base a lo observado en los cultos populares en los pueblos donde he tenido oportunidad de realizar trabajo de campo en México, a saber, en el estado de Morelos (Atlatlauhcan, Yecapixtla, Cuautla, Oaxtepec, Tlayacapan, Amayucan, Tepalcingo, Mazatepec, Chalcatzingo), el estado de México (Xalatlaco, Tilapa, Chalma, Ocuilan, Amecameca) y en el estado de Hidalgo (Ixmiquilpan), esta distinción de los ámbitos humano y divino no opera, de hecho no existen en sí esos ámbitos, sino que se trata de una sola realidad, ésta, la que conocemos y en la que nos movemos, donde cohabitan el hombre, la naturaleza y los entes divinos, en una interrelación que integra a las partes en un destino común. Así, el santo, como entidad divina en sí mismo, es un habitante del mundo, un vecino del hombre, pero con cualidades y potencialidades diferentes, pero al fin y al cabo una entidad personal con la que se puede pactar, con quien se puede hablar, y a la que se puede convencer de que otorgue algo que el hombre por sí sólo o no podría o le costaría mucho tiempo alcanzar. Como es considerado una persona, tiene voluntad propia, así que es susceptible de ver influenciada su voluntad a través de regalos –o en casos extremos- castigos para presionarlo. Siguiendo esta misma línea, al ser persona, tiene a la vez gustos y disgustos, por lo que es ambivalente, pues así como da, puede quitar, tiene una faceta dadivosa, pero también castiga. Hay que tratarlo con ciertas precauciones rituales, porque se considera que tiene personalidad, humor, deseos, amistades y enemistades, buenos y malos ratos, como todos nosotros, y nadie quisiera tocarlo justo en el punto que lo hace explotar.

En este orden de ideas, y atendiendo a la dinámica cultural interna de estos pueblos, los Santos son integrados al repertorio de entes divinos autóctonos, a través de la vivencia religiosa popular que opera en estas comunidades depositaria de un largo e intrincado proceso de resignificación y resemantización, dando lugar a un mestizaje interminable, donde en palabras de Luis Millones: “se

descubre, a la lejanía, la oscurecida presencia del cristianismo, detrás de las muchas capas de un mestizaje que no concluye”[155].

De esta forma, los santos en estos contextos sincréticos, se convierten en *mudos predicadores de otra historia*[156], expresión que responde a la forma concreta como estas imágenes innertes han sido incorporadas en la cosmovisión de los pueblos campesinos de origen indígena en México, donde son asumidos como personajes dinámicos que se consideran realmente presentes en sus cuerpos de madera, pasta de caña, yeso o resina. Precisamente esa *otra historia* que predican es la que se origina lejos del púlpito, en la lucha diaria por sobrevivir, en el campo, en los problemas cotidianos que urgen soluciones inmediatas, es decir, todos esos espacios vitales donde la rudeza de la rutina hace necesaria toda la ayuda posible.

Como conclusión del tema abordado en este subtítulo, retomo las palabras de Félix Báez-Jorge con respecto a lo registrado en Guatemala y México cuando señala que:

> La nagualización de los santos en Guatemala y México deviene en un intrincado proceso de reinterpretación simbólica que remite a dos vertientes de la evangelización colonial: por una parte, a la implantación de nuevos cultos que embozan antiguas devociones; en otro sentido, al desarrollo de nuevas devociones fincadas en arcaicos cultos, vinculados con la producción y reproducción vital. Así, los santos funcionaron como objetos significantes y referentes de la identidad grupal. Los naguales (en tanto "espíritus guardianes") y los santos se equiparan a partir de la identificación de las funciones sobrenaturales que les son atribuidas y del contexto simbólico en el que se ubican sus oficios numinosos [...] Las imágenes de los santos anualizados, la compleja trama del imaginario colectivo indígena en que anclan sus correspondientes devociones evidencian lo infinito de la cadena de sincretismos y reformulaciones simbólicas que quedan aún por estudiar.[157]

---

[155] Luis Millones, “Viaje al infierno: el dogma cristiano en las orillas del Pacífico Andino”, en Félix Báez Jorge y Alessandro Lupo (Coords.), *San Juan Diego y La Pachamama*. Xalapa, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz: 19-58, 2010, p. 54.

[156] *Cfr*. Gómez Arzapalo, *Los santos mudos predicadores de otra historia, Op. Cit.*, pp. 7-32.

[157] Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos, Op. Cit.*, p. 199.

Lo presentado en este texto es un intento por comprender la originalidad propia de la religiosidad indígena que trata de dar cuenta de su entorno, la posición que el ser humano ocupa en él y los seres divinos que cohabitan e interactúan con el hombre, permitiendo reconocer la coherencia indígena en su propio sistema, donde se articulan cosmovisión, relaciones sociales, rituales, identidad, lo cual les ha permitido –como grupos específicos- afrontar los embates históricos tan severos que han sufrido frente a un poder hegemónico, que culturalmente es tan diferente, y que tiende a la pretensión de homologar a todos los grupos sociales bajo los mismos parámetros con los cuales se rige. Se trata de una interpretación que permite reconocer que el otro existe, punto crucial en la forma de entender la relación interna entre culturas que por su configuración histórica, se desarrollan en contextos pluriculturales negados y reinterpretados desde la hegemonía que detenta el poder. En todo caso se trata de un esfuerzo por interpretar los fenómenos religiosos en contextos indígenas partiendo desde la originalidad cultural e histórica propia de esas sociedades, sin entrometer modelos ajenos a los cuales pretender ajustarlos desde realidades totalmente lejanas a sus parámetros autóctonos.

5.8. Jesucristo entre los pueblos indígenas mexicanos. Una aproximación desde la antropología y la descripción etnográfica

Las imágenes de los santos en las comunidades campesinas de origen indígena en México, fueron reinterpretadas de acuerdo a la cosmovisión propia de los pueblos donde se implantaron, alejándose considerablemente de la explicación piadosa del clero para ser adoptados como entidades sagradas cuyas funciones específicas corresponden a las necesidades históricas concretas de los hombres que les rinden culto, incorporándose con otras personalidades de carácter igualmente sagrado que definitivamente no provienen de la explicación cristiana, sino que corresponden a una concepción mesoamericana. Tal fue la forma de integrar la figura de Cristo en este tipo de grupos culturales en México. Esta característica, no opera exclusivamente a nivel de un pueblo en particular, sino

que es una constante en un conglomerado de numerosos pueblos que se engarzan en una región, auspiciando –en cierta medida- sus relaciones sociales en la figura de los santos, cristos y vírgenes y las amistades y parentescos que éstos tienen entre sí, así como la movilidad que ello conlleva, con las peregrinaciones, procesiones y demandas.

Así, Jesucristo en los pueblos indígenas mexicanos, fue integrado necesariamente como parte integral de sus cosmovisiones ancestrales, incorporándolo como un elemento endógeno que pasó de una propuesta exterior a la cultura indígena hecha por foráneos extraños, a una asimilación local internalizada por las diferentes culturas indígenas convirtiéndose en parte inherente de un discurso religioso de tradición ancestral.

En este sentido, no estaría de más recordar que el proceso inicial de evangelización en América indígena, partió de un método que consideraba legítima la expansión del cristianismo aún con el uso de la fuerza y cohersión, prescindiendo en buena medida de la convicción de las conciencias bajo una doble premisa de urgencia: por un lado, para no perder irremediablemente las almas de los neoconversos si por su obstinación e ignorancia se rehusaban a bautizarse y entonces la muerte ganaba esas almas para el maligno. Por el otro lado, por una firme convicción de una capacidad limitada de los indígenas (como menores de edad, o entes de razón limitada necesitados de tutela). Bajo estas dos premisas se implementó el método de la "tábula rasa", consistente en una concepción mecanicista de la realidad social, en la cual se concebía que la cultura, tradición, costumbres y prácticas sociales y religiosas podían "demolerse", hasta erradicarlas desde sus mismos cimientos, dejando al sujeto social en un estado "primigenio" y "puro" en el cual se podía edificar la nueva estructura religiosa del cristianismo al modo ibérico.

Evidentemente, este método no fue implementado por vez primera en América, ya había sido propuesto y ejecutado en la misma península ibérica cuando se expulsó a los moros y judíos, ofreciendo la posibilidad a aquellos que quisieran quedarse, de convertirse y permanecer. Después con los nativos de las

islas canarias también fue implementado este método, así que al aplicarse en América indígena con los naturales de estas tierras, ya llevaba cierto camino recorrido.

No obstante, las limitaciones propias de la época impidieron totalmente a aquellos hombres confrontarse con lo que hoy hemos acuñado bajo los términos de interculturalidad, etnocentrismo, relativismo, diálogo interreligioso, inculturación, alteridad, intersubjetividad, etc.

El proceso resultante, desde las fuentes históricas disponibles, muchas de ellas redactadas por los mismos frailes que estaban luchando por la evangelización de estos territorios, nos hablan de un resultado muy diferente al pretendido por la "tabula rasa". Desde la antropología, algunos, como Félix Báez-Jorge, han propuesto más bien los términos de reformulación simbólica o resemantización cultural, para tratar de explicar un proceso que se dio en medio de una gran complejidad intercultural, agravada por la violencia ejercida física y simbólicamente sobre la población nativa. De una u otra forma se logró una "traducción local" del cristianismo desde los diferentes grupos indígenas que activamente integraron a los nuevos entes sagrados propuestos por el cristianismo en sus tradiciones religiosas ancestrales, logrando una síntesis religiosa que se ha consagrado como cristianismo indígena, una vía de doble sentido en la cual se cristianizó el mundo cultural indígena, a la vez que de retorno se indigenizó el mensaje cristiano.

Habiendo asentado lo anterior, podríamos apuntar que Cristo se incorporó de distintos modos a los diferentes grupos étnicos indígenas, destacándose en un sentido repetitivo como Sol, Maíz y héroe cultural.

No podemos homologar qué es Cristo entre todos los indígenas porque ellos no son iguales entre sí, y en el término genérico de "indígenas" se engloban muchísimos grupos étnicos que aunque tienen ciertas semejanzas son definitivamente diferentes entre sí.

En base a esas ciertas semejanzas que tienen, podríamos referir que en la transición de sus respectivos sistemas religiosos autóctonos y autónomos en la

época prehispánica hacia el proceso de evangelización sistemática de la primera mitad del s. XVI, los empates culturales y coincidencias simbólicas y mitológicas fueron muchas. Definitivamente para los nahuas del centro de México, escuchar hablar de Jesucristo a los frailes mendicantes no debió sonarles del todo ajeno. Si consideramos los antecedentes de sus propios relatos míticos, no debieron haberse sorprendido de que Jesucristo naciera de una mujer sin concurso de varón (Huitzilopochtli[158]), o que siendo hombre fuera también Dios, por lo que estuvo entre los humanos, enseñó, hizo el bien, luego se fue y prometió regresar (Quetzalcóatl[159]). Que muriera, fuera puesto en tierra y volviera a la vida, se convirtiera en pan y lo consumiéramos (El Maíz). Su sangre nos dio vida (el autosacrificio de Quetzalcóatl[160] sobre los huesos sagrados de los ancestros, de donde provenimos nosotros). Un Dios sacrificado era bien entendido, en el mito del quinto sol donde los dioses se sacrifican en Teotihuacán[161]. Que su carne y sangre fueran ofrecidos ritualmente para la comunión sagrada mediante la ingestión de Él como alimento (los sacrificados y su consumo ritual en la comida

---

[158] Nos referimos al mito del nacimiento de Huitzilopochtli, en el cual, su madre: Coatlicue, se encontraba barriendo en el cerro Coatépetl, cuando vió caer del cielo un ovillo de plumas que tomó y guardó entre sus ropas en el vientre. Después, cuando quiso tomarla nuevamente, había desaparecido, se le introdujo y de allí quedó embarazada del dios Huitzilopochjtli. No tomamos como ejemplo la virginidad, pues era ya madre de al menos 401 hijos (los 400 surianos y la Coyolxauhqui –al menos-) pero sí es un embarazo sobrenatural que enmarca el calibre del dios por venir. *Cfr.* Walter Krickeberg, *Mitos y leyendas de los aztecas, mayas, incas y muiscas*, México, FCE, 1971, p. 69-70.

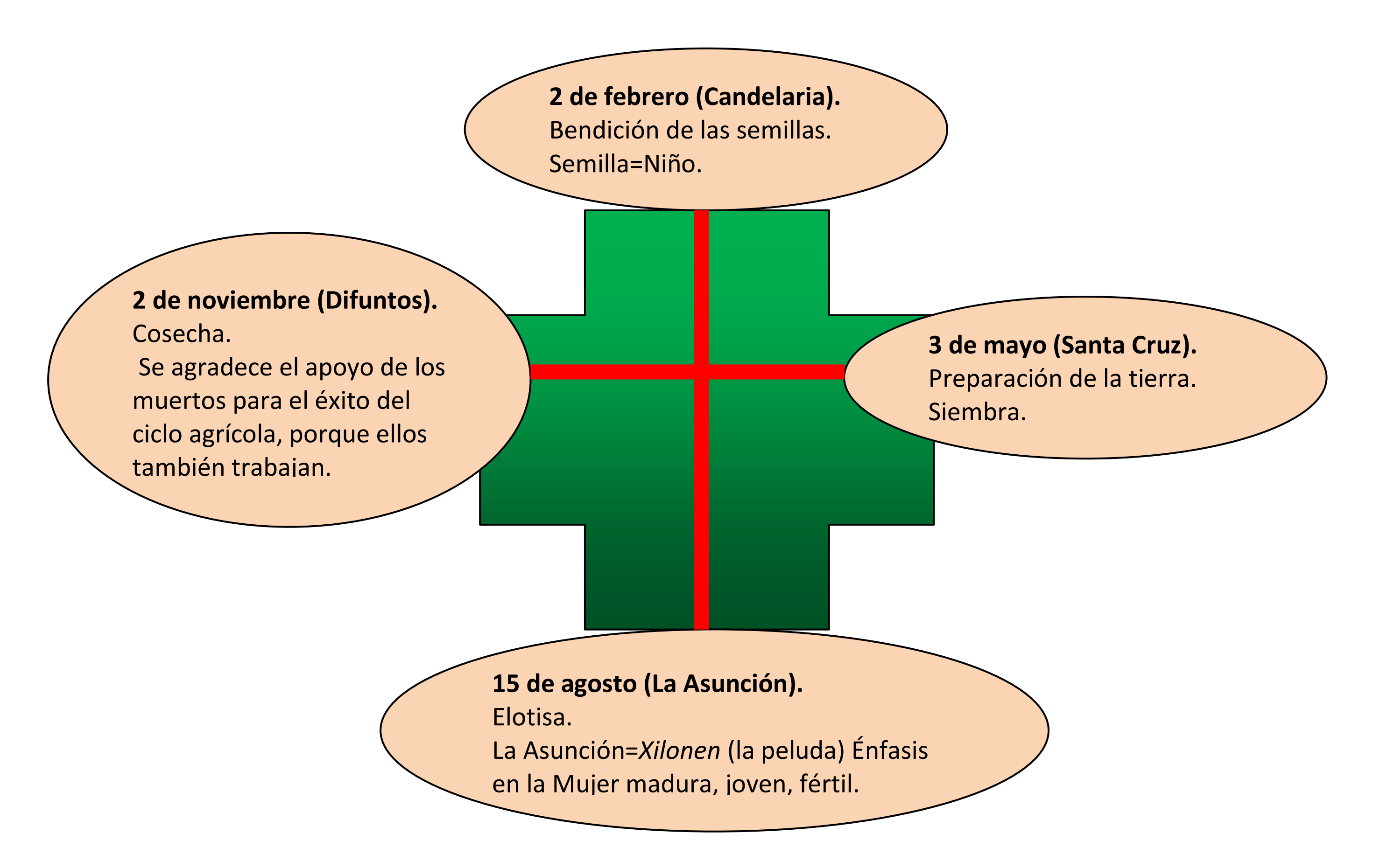
[159] Quetzalcóatl, que como humano habitante de Tula, fue Ce Ácatl Topiltzin, héroe cultural, impulsor de las artes y la astronomía, enseñó grandes avances en la observación del cielo y su uso para la agricultura, la escritura, el arte, etc. Engañado por sus enemigos yace con su hermana después de una borrachera con pulque, y se autoexilia, prometiendo regresar. Este personaje histórico se divinizó fusionándose con Quetzalcóatl en el ámbito del mito y el orden divino. *Cfr.* Miguel León Portilla, *La Huída de Quetzalcóatl*, FCE, México, 2001; Enrique Florescano, *El Mito de Quetzalcóatl*, México, FCE, 1995.

[160] Recordemos que al destruirse el cuarto sol, no había ya humanos. Así que en el Quinto Sol, la nueva humanidad surge a partir de que Quetzalcóatl se roba los huesos de los ancestros del Mictlán y se sangra su pene sobre ellos (ejercicio común de autosacrificio en la época prehispánica), por eso somos Macehuales (los merecidos), merecidos por la sangre de los dioses. *Cfr.* Eduardo Matos Moctezuma, *Vida y muerte en el templo mayor,* México, FCE, 2003, p. 57-58.

[161] Nos referimos también a la narración del Quinto Sol, en la cual Nanahuatzin y Tecuciztécatl se autoinmolan en el fuego, resultando el sol del primero y la luna del segundo, pero que no se movían en el cielo, así, esos astros sin dinamismo eran absolutamente inútiles para la agricultura, por lo que todos los dioses deciden autoinmolarse en el fuego también, y al hacerlo iniciaron los ciclos diurno y nocturno, así como los estacionales. *Cfr.* Walter Krickeberg, *Op. Cit.*, p. 23-24.

sagrada posterior al sacrificio, así como los dioses hechos con amaranto rociados con la sangre de los sacrificados y después consumidos ritualmente).

De estos antecedentes remotos parte un cristianismo agrícola que sigue siendo develado por la antropología contemporánea. La ritualidad de la Semana Santa con el Santo Entierro, el cuerpo muerto puesto en tierra del que brota la vida, es la semilla que germina y da mazorcas para nuestra manutención. La visión indígena de una trinidad que se completa entre Padre- Hijo y la Virgen (dejando un poco de lado al Espíritu Santo) es la visión agrícola del Padre (Masculino –celeste), la Madre (Femenino-terrestre) y la lluvia como fertilización del padre a la madre y el Hijo que brota de la Madre fecundada (el Maíz). En este mismo sentido, podemos mencionar la Cruz como marcador del calendario agrícola regido por el santoral católico, pero obviamente, en las fechas que esta latitud mesoamericana impone.



Es interesante señalar que en los Andes, al ser hemisferio sur, el ciclo está invertido en relación a Mesoamérica, lo cual refuerza el planteamiento aquí expuesto: en Difuntos se prepara la tierra y se siembra, y en la Fiesta de la Santa Cruz se está cosechando.

Desde esta perspectiva, las imágenes de los cristos –ya reformulados en estos contextos indígenas- se convierten en personajes adscritos nominal e iconográficamente al ámbito de la iglesia oficial, pero en tanto a las funciones que se les asignan, los ámbitos de poder sobre los cuales ejercen su dominio y la forma como se considera que interactúan con los seres humanos, los animales, las plantas, los fenómenos atmosféricos, etc. dejan entrever una procedencia totalmente diferente a la canónica y que corresponde a la resignificación local que cada uno de estos cristos tuvo como personaje significativo para su pueblo particular, lo cual tiene referentes eminentemente históricos y materiales

Así, los cristos en estos contextos culturales son mucho más que una simple imagen, son un personaje en sí mismos, viven y participan en la vida del pueblo. Tienen poderes de orden divino, con los cuales puede ayudar o castigar al hombre, y en su calidad de ente sagrado, tiene capacidad de relacionarse de manera intrínseca con otros seres sacros como Dios Padre, la Virgen, los santos, etc, pero también con las fuerzas de la naturaleza (lluvia, rayo, granizo) y los elementos presentes en ella (cerros, bosques, manantiales). En este sentido, *el cristianismo popular constituye una de las creaciones culturales más originales de América Latina. Escasamente controlado por el cristianismo jerárquico y por la ortodoxia oficial, el cristianismo popular pudo seguir libremente su curso, asimilando elementos de la experiencia religiosa indígena y de la tradición sacramental y litúrgica de la romanización*[162]. En este orden de ideas bien expresa Báez-Jorge que:

[162] Leonardo Boff, *Quinientos años de evangelización. De la conquista espiritual a la liberación integral*, Sal Terrae, Santander, 1992, p. 122.

> Las hagiografías indígenas enfatizan las debilidades humanas de los santos, de Jesucristo y de las epifanías marianas, lo cual debe entenderse desde la perspectiva del pensamiento religioso precolombino, ayuno de los ideales de santidad y salvación que vertebran el cristianismo. La “indianización de las imágenes” impuestas por el catolicismo puede explicarse como una reelaboración simbólica tendiente a incorporar en los iconos de la religión hegemónica ciertos atributos de las antiguas deidades, incorporación que se produce en términos de síntesis, o bien como adición que desplaza arcaicos fundamentos de sacralidad hacia nuevos objetos devocionales.[…] En este abigarrado proceso adaptativo se contextúa la emergencia de las hagiografías indígenas.[163]

Más adelante en el mismo estudio apunta: *las hagiografías populares son representaciones colectivas que recogen tradiciones y configuraciones simbólicas resultado de procesos transculturales. Son expresiones de cultura que se construyen y consumen por parte de los integrantes de las mismas comunidades en las que se producen. […] son parte de la narrativa popular y sustento significativo de la tradición religiosa mesoamericana.*[164]

En relación al tema concreto de los cristos, como ejemplo de contextualización mencionaremos lo registrado por Sánchez Vázquez entre los otomíes del Valle del Mezquital:

> A *Zi dadá* y a *Zi naná* se les asocia con los padres de la vida: “Al hombre le llamaban Padre Viejo y a la mujer la Madre Vieja […] de estos dioses procedían todos los humanos”. Ellos también son engendradores de la parte más importante del santoral otomí, en el cual hay cuatro figuras sobresalientes, cuatro Cristos –descendientes de Dios y la Virgen-, encargados de proporcionar el sustento y la salud a los otomíes: el Señor de Jalpa, el señor de Chalma, el Señor de las Maravillas y el señor de la Buena Muerte (Alfajayucan).[165]

Más adelante, en el mismo texto, apunta las características percibidas de estos personajes, los cristos, como entes poderosos, temidos y respetados:

---

[163] Félix Báez-Jorge, *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2013, pp. 26-27.
[164] *Ibidem*, p. 69.
[165] Sergio Sánchez Vázquez, “Visitar el santuario. Los Señores otomíes del Valle del Mezquital”, en Patricia Fornier, Carlos Mondragón y Walburga Wiesheu (Coords.), *Ritos de paso. Arqueología y Antropología de las Religiones Vol. III*, pp. 287-307, México, ENAH-INAH-CONACULTA, 2009, pp. 291-292.

> Se trata entonces, de un personaje que puede actuar a su libre albedrío, que se mueve a su antojo. Sobresale su capacidad de acción y movimiento en dos dimensiones: la vida y la muerte. Dado su poder para manejar los fenómenos de la naturaleza, es necesario cuidar su temperamento, procurar mantenerlo siempre a gusto, pues en caso contrario podría atentar contra el equilibrio natural y la salud de los otomíes, o hacer uso de sus influencias en el cosmos mandando a otros seres para hacer daño. Este es el atributo más temido por los otomíes, pues el Cristo es quien determina la vida o la muerte de los hombres, así como su suerte y castigos.[…]
> Como son espíritu, tienen la capacidad de viajar en el viento, de estar en el Sol, en la Tierra. Llevan una vida similar a la de los hombres: se visten, toman pulque, comen, tienen esposa e hijos.[…]
> Las imágenes mantienen una relación jerárquica de poder económico y divino. Pese a ser reconocidos como hermanos, a cada uno de los Señores se les atribuyen acciones y poderes específicos. Según la capacidad de respuesta que den a las peticiones de la gente, de acuerdo con la capacidad que demuestre cada imagen para resolver problemáticas y la calidad y grado de dificultad de los milagros que realice, se determinan diferentes jerarquías. Unos son más poderosos que otros; unos pueden ser más ricos que otros. Todo esto se refleja definitivamente en sus santuarios, las ofrendas que se les lleva y las cosas que se les pide. A este respecto, la mayoría de los otomíes entrevistados concuerda con que el Señor de Chalma es el más poderoso, el más rico, y quien resuelve situaciones más difíciles; el segundo lugar en la jerarquía lo ocupa el Señor de las Maravillas de El Arenal; le siguen el Señor de Jalpa, de Ixmiquilpan, y el Señor del Santuario de Cardonal y por último, el Señor del Buen Viaje, de Orizabita.[166]

Esto, se relaciona con lo que Carrasco apuntaba décadas atrás en relación con la figura de Cristo entre los tarascos:

> El misterio de la Trinidad no es bien conocido por los tarascos. Cristo es el único tata dios más importante. Algunas veces se le considera igual a Dios, pero más a menudo es sólo su hijo. En algunos mitos es el hermano de otros santos como Santiago o aún hermano del Diablo. Tampoco está claro si los varios Cristos venerados en diferentes lugares son en realidad el mismo Dios. De los Cristos de San Juan, Timgambato, Zopoco y Santa Fe, por ejemplo, se dice que son cuatro hermanos. […] la imagen parece adueñarse de todos los conceptos del ser sobrenatural y en vez de un símbolo se convierte en el santo mismo. El folklore es rico en leyendas sobre la aparición de las imágenes, es decir, del santo. A menudo las imágenes parecen comportarse como una persona. En diferentes relatos se dice que se mueven, lloran o hablan. Si el santo abandona la iglesia para deambular, los indicios de su viaje se ven en la imagen. La gente también trata a la imagen como a una persona; los obsequios que le hacen son a menudo vestidos. La imagen puede ser sacada cuando no ha llovido, de manera que pueda ver por

[166] *Ibidem*, pp. 294-296.

> sí misma la necesidad que hay de lluvia; o en casos de brujería, se la encarcela en un cajón hasta que proporcione ayuda.[167]

Félix Báez-Jorge, por su parte, desde la tradición mam y partiendo de lo registrado por Wagley, resume el papel de Jesucristo en esta cultura en los siguientes términos:

> San José y la Virgen María fueron los primeros indígenas que vivieron sobre la tierra. José creó el Sol, la Luna y los hombres. Sin embargo, el mundo que formó era muy plano y "los astros aparecían cuando les venía en gana". Su hijo Jesucristo tuvo que reestructurar el mundo, ordenando al Sol y a la Luna salir a determinadas horas y brillar con "diferente intensidad", enseñó a los hombres las horas de comer y dormir, además de crear montañas, valles y barrancas. Al examinar el papel que Jesucristo desempeña en la visión del mundo de los mames de Santiago Chimaltenango (Guatemala), Wagley indica que, si bien se equipara a Dios, "Cristo es presentado como un héroe de la cultura, y en otras versiones […] es claramente un embaucador, y en todas las historias, es un indígena, no un ladino".[168]

Medina Miranda, señala que para el caso del Gran Nayar, había una plena identificación de Jesucristo con "Cuanamoa":

> En la región occidental de México –conocida como el gran Nayar- sabemos que antes de la conquista del Gran Nayar[169], los indígenas ya habían asimilado la figura de Cristo sin la presión de los misioneros. Joseph de Ortega, quien llegó a la región entorno a 1727, mencionaba con sorpresa que "Era ya antiguo en los Nayares llamar a los Crucifijos con el nombre de Cuanamoa […]". Y agregaba "[…] que apenas les predicábamos cosa alguna de Christo, que no les hubieran contado sus abuelos de Cuanamoa". En otra parte el misionero jesuita señala que los indios coras habían introducido la vida de Cristo en su mitología, atribuyéndole la creación de nuevas tecnologías y actividades económicas:
>
>> "El otro ídolo que cumplía el ternario de la afectuosa especial adoración de los Nayeritas, era elQuanamoa, á quien veneraban por su Redemptor, por haveles (según dezían) socorrido, no solo en la falta de lumbre, que antes padecían, sino en la de otras cosas, como los calzonas, sombreros, hachas, machetes, cazos y eslabones, de que les proveyó. Mas ingratos a tantos beneficios los mismos favorecidos le prendieron, y pusieron en una

---

[167] Pedro Carrasco. *El catolicismo popular de los tarascos,* SEP-SETENTAS, 298, México, 1976, pp. 60-61.

[168] Félix Báez-Jorge, "Núcleos de identidad y espejos de alteridad. Hagiografías populares y cosmovisiones indígenas" en Ramiro A. Gómez Arzapalo D. (Coord.), *Los Divinos entre los humanos*, México, Artificio editores, pp. 23-40. 2013, p. 29.

[169] Esta región se mantuvo independiente hasta 1722.

> Cruz, en que murió, y desde donde habiendo resucitado a vista de sus mismos perseguidores, subió a los Cielos con grande ruído de Chirimias, y de otros músicos instrumentos; por lo que le veneran en dos flechas, una cerca de la laguna de Santiago, y otra arriba de la Mesa, en donde le fabricaron Templos" (Ortega, "Libro I. Maravillosa reducción, y Conquista…", p. 14).

> El trabajo etnográfico en la región nos ha permitido comprobar que esta asociación entre la figura de Cristo y los elementos de origen europeo sigue vigente en el pensamiento nativo. Asimismo hemos observado que la mitología identifica a Cristo con el Sol y el planeta Venus, una deidad cambiante que adquiere personalidades distintas de acuerdo con las transformaciones cíclicas de dichos astros. En ocasiones, representa a los héroes culturales que crearon las tradiciones indígenas, en otras, es las deidades transgresoras de las que descienden los no indios. Esa ambivalencia se hace más evidente en la celebración de la Semana Santa y los relatos mitológicos asociados a ella, mostrándose la manera en que a través de un culto ancestral se define el *ethos* cultural en contraste con su alteridad.[170]

En el caso de los popolucas de la sierra de Soteapan, Veracruz, es muy interesante que se da una fusión plena entre *Homshuk*, el maíz, y Jesucristo en el Cristo-Homshuk, estandarte de la teología india en esta zona, y reflejo de la integración cultural que este grupo étnico ha realizado de su práctica agrícola, cosmovisión indígena y cristianismo, en una síntesis operativa impresionante. A continuación se muestran algunas imágenes al respecto, cortesía de la Hermana Consuelo Pulido García.[171]

---

[170] Héctor M. Medina Miranda, "El culto ancestral y las deidades mestizas en la Semana Santa de los indios del Occidente mexicano", en: José Luis Alonso Ponga; David Álvarez Cineira; Pilar Panero García y Pablo Tirado Marro (Coordinadores), *La semana santa: antropología y religión en Latinoamérica*, t. I, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2008, pp. 173-178. Pag. 173.

[171] Religiosa perteneciente a las Hermanas de San José de Lyon, estudiante de teología en la Universidad Intercontinental. Ha desarrollado su trabajo pastoral en la Sierra de Soteapan, Veracruz. Hace algunos años en la clase de Antropología Cultural y Fenomenología de la Religión presentó este caso y compartió sus imágenes para la Exposición Fotográfica: La Cruz en la Vida de los Hombres de Maíz, exhibida por el Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular en la UIC, la DEH-INAH y la ENAH entre el 2016 y 2017.



" Cristo-Maíz"
San Pedro Soteapan, Veracruz.
Autora: Hna. Consuelo Pulido García.
2010.
Este Cristo se ha convertido en el emblema de la llamada *"teología india"* en las diferentes comunidades del municipio de Soteapan en la





"Cruces de mazorcas", San Pedro Soteapan, Veracruz. Autora: Hna. Consuelo Pulido García. 2010.
Éstas y otras cruces similares serán llevadas en procesión en la fiesta de *Homshuk* (dios del maíz) en el contexto de la cosecha en los meses de octubre y noviembre.





"Cruces de mazorcas"
San Pedro Soteapan, Veracruz.
Autora: Hna. Consuelo Pulido García.
2010.
Éstas y otras cruces similares serán llevadas en procesión en la fiesta de *Homshuk* (dios del maíz) en el contexto de la cosecha en los meses de octubre y noviembre.



"Ofrecimiento a los cuatro rumbos"
San Pedro Soteapan, Veracruz.
Autora: Hna. Consuelo Pulido García.
2010.
En la iglesia, durante la misa se ofrenda a los cuatro rumbos del universo y se crea este círculo mientras se realiza dicho ofrecimiento.









“Ofrecimiento a los cuatro rumbos”
San Pedro Soteapan, Veracruz.
Autora: Hna. Consuelo Pulido García.
2010.
En la iglesia, durante la misa se ofrenda a los cuatro rumbos del universo y se crea este círculo mientras se realiza dicho ofrecimiento.







"Procesión con las cruces"
San Pedro Soteapan, Veracruz.
Autora: Hna. Consuelo Pulido García.
2010.
Salidas de diferentes capillas rumbo a la iglesia principal del poblado. En la imagen de la izquierda: encabezan la imagen del P. Pro y la cruz de mazorcas. (Los jesuitas son los encargados de la evangelización de esta zona y entusiastas promotores de la *teología india*).

VI: RELIGIOSIDAD POPULAR CAMPESINA DE ORIGEN INDÍGENA, EJEMPLOS ETNOGRÁFICOS

6.1. La fiesta de la Santa Cruz en Acatlán, Gro.

La comunidad de Acatlán en el estado de Guerrero es hablante del náhuatl, los que acuden a la escuela aprenden como segundo idioma el español, aquellos que no tuvieron la oportunidad de asistir a las aulas, aprenden lo básico del español en la interacción necesaria fuera del pueblo para realizar actividades de comercio. La fisionomía del pueblo es la de una zona semiurbanizada, con las calles principales pavimentadas, hay electricidad, drenaje, teléfono y agua entubada en la zona céntrica, pero una vez que se deja el cuadrante principal, se da paso a los caminos de terracería, las líneas improvisadas de mangueras que llevan el agua desde los arroyos y ojos de agua hasta las casas.

Fuera de los límites del pueblo, están los campos de cultivo, donde se siembra maíz y a la par, en las mismas milpas, frijol y calabaza. La actividad agrícola se realiza una vez al año, es decir, es cultivo de temporal, empezando la preparación de las tierras entre febrero y abril, la siembra en mayo y la cosecha entre los meses de septiembre y noviembre, dependiendo de la altura en la que se realice la siembra, pues los terrenos planos son escasos, por lo que se recurre a las laderas de los cerros. Dada esta característica del terreno, el uso de maquinaria agrícola es muy limitado, siendo lo más común la siembra con coa en las laderas y con la ayuda de yuntas en las partes planas o en las pendientes menos pronunciadas.

La producción de maíz en esta zona es exclusivamente para autoconsumo, pues los precios en el mercado de esta gramínea, no hacen viable su explotación comercial. Una buena cosecha garantiza el consumo de esta base alimenticia, tanto para humanos como para los animales domésticos.

La fiesta de la Santa Cruz, se celebra entonces en el contexto de la preparación a la siembra anual, de la cual dependerá el consumo de maíz para

todo el año. Inicios de mayo es el culmen de la época de sequía y a finales de este mes se aguardan las primeras lluvias que marcarán el comienzo de la esperada siembra. Todos podemos imaginar lo que pasaría si esas lluvias no llegaran, pues no hay ninguna posibilidad de regadío artificial en la región y las actividades económicas en este pueblo son más bien complementarias a la actividad agrícola, es decir, el sustento se garantiza con la cosecha de temporal y en los meses del año en que no se cuida la milpa, se comercia, se emigra temporalmente o se contratan como peones en las ciudades vecinas.

En este sentido, es muy importante señalar que una constante en el movimiento migratorio de este pueblo, junto con algunos otros de la zona, es hacia Ciudad Nezahualcóyotl en el estado de México, donde se han congregado en grupos que mantienen la lengua náhuatl, y el vínculo con las festividades del pueblo, siendo la fiesta de la Santa Cruz una fecha obligada de regreso al pueblo para participar de los festejos en el lugar de origen. Estos grupos de migrantes se dedican en Ciudad Nezahualcóyotl a la "pepena" de la basura, actividad que les retribuye lo suficiente para mantenerse en el exilio y mantener a los familiares dependientes que se quedan en Acatlán.

El complejo festivo en derredor de la Santa Cruz se desarrolla entre el 30 de abril y el 5 de mayo, en estos días el festejo principal se lleva a cabo el día 1° de mayo y es la *subida al cerro*. Comienza muy temprano, alrededor de las cuatro de la mañana, para "ganarle" al sol. Se llega a la cúspide del cerro más alto de la zona aproximadamente a las once de la mañana. Allí se encuentran permanentemente tres cruces que –con ocasión de la fiesta- son ricamente ataviadas con collares de cempoalxóchitl.



La Santa Cruz ataviada para su fiesta el 1° de mayo de 2004 en Acatlán, Gro. Fotografía del autor.

Al llegar cada persona a la cumbre del cerro se saluda a cada una de las tres cruces, tocándola, persignándose, colocándole el collar de cempoalxóchitl, una bandera de México, y ofreciéndole frutas, incienso y velas chorreadas que se colocan en el piso frente a los montículos de piedras que sostienen las cruces.



Rezando a la Santa Cruz en lo alto del cerro en su fiesta el 1° de mayo de 2004 en Acatlán, Gro. Fotografía del autor.

Como puede verse en las dos fotos anteriores, a la Cruz se le ata un cendal, el cual es colocado a la altura de la cintura si consideramos a la Cruz como una figura antropomorfa con los brazos extendidos. Ese cendal es preparado por las mujeres de la casa y el uso ritual que se le da es colocárselo al cadáver para que sea enterrado con él. No puede ser usado un cendal nuevo que no haya estado en contacto con la Cruz el día de su fiesta. Cada familia lleva por lo menos uno y los van amarrando uno sobre otro hasta formar un voluminoso atado. El resto de ofrendas permanecen con la Cruz hasta que se desintegran, pero este cendal es retirado por cada familia a la hora de volver a casa y se guarda como algo sagrado hasta que llega el momento de usarlo en el transcurso del año, o volverlo a poner en la Cruz en la siguiente fiesta de mayo.

Una de las actividades principales en el entorno festivo de la Santa Cruz, es la “pelea de los tigres”, los cuales, son habitantes del pueblo, que solía ser actividad exclusiva de varones[172], que se visten de “tigres” y portan una máscara de cuero simulando la faz de este felino.



Tigres luchando en Acatlán, Gro. Fotografía cortesía de Jaime Bernardo Díaz Díaz.

[172] Posteriormente al registro de la fiesta que hice en 2004, Jaime Bernardo Díaz Díaz (del posgrado en estudios mesoamericanos) me compartió que él registró ya tigresas en el 2010 aprox. Compartiéndome algunas fotografías al respecto mismas que aparecerán en este apartado. El mismo autor exhibió varias fotografías en la Exposición La Cruz en la Vida de los Hombres de Maíz, disponibles en el sitio: http://lacruzenlavidadeloshombresdemaiz.blogspot.com/2016/03/fotografias-de-jaime-bernardo-diaz-diaz.html





Peleas de Tigres en Acatlán, Gro. Fotografías cortesía de Jaime Bernardo Díaz Díaz.



Tigresa en Acatlán, Gro. Fotografía cortesía de Jaime Bernardo Díaz Díaz.







Tigres luchando en Zitlala, Gro. Nótese que la diferencia es que en este lugar la lucha no es a puñetazos, sino golpeándose con el chicote de lazo trenzado. Fotografías cortesía de Jaime Bernardo Díaz Díaz.

Aunque es evidente que la referencia es al jaguar, como lo dejan ver las propias máscaras que muestran las manchas circulares características de este mamífero. Pelear, en este contexto ritual, se considera un honor y un privilegio, pues como lo refieren ellos mismos “la tierra tiene sed y bebe nuestra sangre”. Las peleas se efectúan en cualquier lugar donde dos tigres se encuentran y termina en cuanto uno de los dos contendientes sale del círculo que se forma por los espectadores. No está permitido pelear sin máscara, y en la lucha solamente pueden darse golpes con los puños en la cara. Una vez que termina una pelea no se deben desenmascarar los contendientes frente al adversario, pues se supone que no es una lucha personal sino ritual, lo cierto es que conforme avanzan los días las peleas se hacen más encarnizadas y violentas, la gente dice que “ya se traen ganas”, puesto que todos se reconocen a pesar de la máscara.



Tigres peleando en la cumbre del cerro. 1° de mayo de 2004, Acatlán, Gro. Fotografía del autor.

Estos tigres que pelean, hacen una ofrenda especial a la Cruz, consistente en gallos “puros”, y la pureza les viene de haber sido alimentados durante todo el

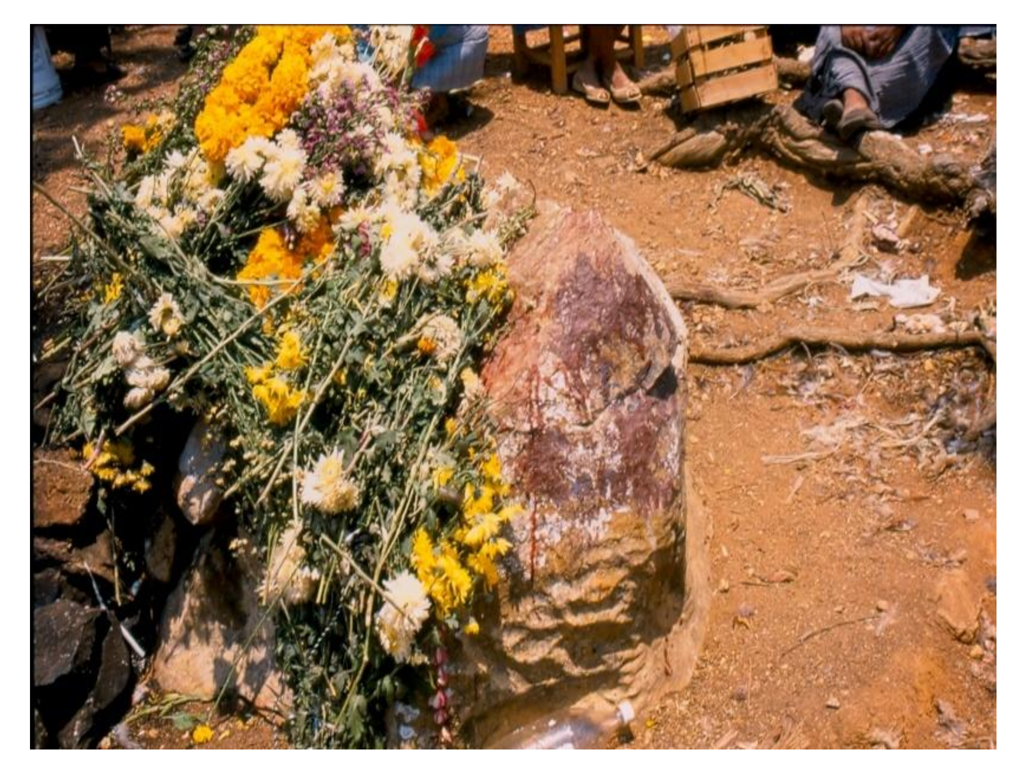
año anterior exclusivamente con maíz sembrado y cosechado en esa tierra, y por otro lado, de haber sido aislados para que no "conocieran gallina". Estas aves serán destinadas para el sacrificio y posterior consumo por los asistentes a la celebración. Los dueños de estos gallos les hablan y explican que es necesario que mueran, pues la tierra "tiene sed", igual que los animales, las plantas y las gentes, por eso van a morir y la tierra beberá su sangre para que pueda llover y vuelvan a tener maíz para seguir viviendo. Es realmente muy emotivo ver a los tigres cargando su respectivo gallo, acariciándolo y diciéndole suavemente lo que les va a pasar y explicándoles por qué tiene que ser así. Una vez que el animal es ofrendado al pie de la Cruz, ya nadie puede tocarlo, excepto los encargados del sacrificio que los llevarán a la piedra llegado el momento.



Gallos ofrendados a la Cruz para el sacrificio. 1° de mayo de 2004, Acatlán, Gro. Fotografía del autor.

Los gallos son sacrificados en un monolito saliente que está en la parte plana de la cumbre, dicha piedra tiene una forma triangular, lo que le da una saliente filosa de manera natural. Sobre esa saliente se restriega el cuello de los

gallos y se deja correr la sangre sobre la piedra, para que sea finalmente absorbida por la tierra. Nótese que la sangre no se contamina con la mediación de ningún instrumento como cuchillo o recipiente que la contenga, sino que es directamente ofrendada a la tierra a través de la mencionada saliente rocosa, la cual también recibe sus ofrendas rituales consistentes en flores, velas y collares de cempoalxóchitl.



Piedra del sacrificio donde son degollados los gallos en lo alto del cerro. Fiesta de la Santa Cruz en Acatlán, Gro. Fotografía del autor.

Una vez que los gallos han sido sacrificados, son entregados a las mujeres para que los desplumen y preparen para la comida comunitaria. Se preparan en caldo blanco aderezado solamente con chile verde, sal y cebolla.

Los tigres que pelean en esta fiesta, que son solteros y ya quieren casarse, ofrendan también un árbol con flores rojas. Dicho árbol es ensamblado, pues está formado por una rama seca a la que anudan numerosas flores rojas que se recolectan en las riveras del río, a unas tres horas de caminata del pueblo. Los jóvenes que ya desean contraer nupcias, viajan de noche a preparar su árbol y emprenden el regreso de madrugada para evitar que sus flores se marchiten con

el calor del sol. Ofrendan su árbol a la Cruz y posteriormente –en el transcurso de la fiesta- lo toman para entregárselo a la mujer de su elección, si ella lo recibe, está comprometida con ese hombre frente a toda la comunidad, si lo rechaza, él está rechazado frente a todos, por lo que todos saben que ese hombre no tiene nada que hacer rondándola e importunándola nuevamente.



Tigre ofrendando el "árbol florido" ante la cruz, para luego entregárselo a la mujer de su elección. Fiesta de la Santa Cruz, Acatlán, Gro. Fotografía del autor.

Una parte importante de esta fiesta, es las ofrendas a "los aires", los cuales son considerados como personajes traviesos y pequeños, como niños, que son caprichosos y volubles, pero indispensables para un buen temporal, pues el aire es quien trae tanto el agua buena como mala (tormentas, granizo, inundaciones). El culto a los aires se realiza mediante "la danza de los aires", la cual, es de una sencillez y plasticidad impresionantes, se trata de un grupo de hombres vestidos de rojo, con máscaras y paliacates en la cabeza, todo de color rojo y avanzan

siempre en fila. El acompañamiento musical es una flauta y un tambor que portan los dos primeros hombres que encabezan la formación. Todo el tiempo, emiten un gemido monótono, lastímero, se quejan continuamente, es porque están llamando el agua –según lo refieren ellos mismos-. Consideran esta danza de especial importancia pues el aire, como ya lo mencionamos, es quien trae la lluvia, buena y mala, por lo que es indispensable atenderlo ritualmente para propiciar una y evitar la otra. Es la única danza que se realiza todos los días de la fiesta.



Los Aires ofrendando a la Cruz el día de su fiesta antes de iniciar su danza. 1° de mayo de 2004, Acatlán, Gro. Fotografía del autor.

La forma como se efectúa dicha danza es avanzar en fila, y personificar al aire, corriendo formados en línea, pero después en círculos haciendo remolinos, de pronto se dispersan, para después volverse a agrupar en filas y salir corriendo en otra dirección. Realmente ver esta danza es como ver hojas movidas por el viento.



Danza de los Aires en la cumbre del cerro. 1° de mayo de 2004, Acatlán, Gro. Fotografía del autor.

Al atardecer, empieza el descenso del cerro, después de haberse despedido de las cruces y de retirar sus respectivos cendales, las familias inician el regreso al pueblo, donde se dirigen al templo parroquial y literalmente toman la iglesia, realizando un convite en su interior con pozole preparado por los mayordomos y una banda que se coloca en la azotea de la iglesia.



Banda tocando en el techo de la iglesia en el centro del pueblo, después de descender del cerro. Fiesta de la Santa Cruz, Acatlán, Gro. Fotografía del autor.

Es notorio que los cinco días de celebraciones a la Santa Cruz, no hay presencia de clero en el pueblo, pues el párroco y su vicario se van de vacaciones esos días. Sobra decir que el resto del año las relaciones entre presbíteros y feligresía son por demás tensas y muy conflictivas.

Los días siguientes a la *subida al cerro* continúan las celebraciones con diferentes danzas y actividades propias de los campesinos en cavernas, abrigos rocosos, ojos de agua, campos de cultivo.

6.1.1. Danza de Los Apaches

Se trata de una danza sumamente expresiva que recrea de una manera muy plástica la experiencia de confrontación con los embates externos que ha vivido esta población indígena en medio de poblaciones mestizas urbanizadas de alrededor.

El acompañamiento musical es con una banda de viento y los personajes son los apaches, así nombrados por ellos mismos, que representan a los indígenas de una manera muy estilizada con máscaras de lucha libre en las que se insertan grandes plumas, la vestimenta es muy colorida usando siempre capa. Aparte de éstos, encontramos a dos personajes más: un cura, vestido con sotana morada y estola verde, con una máscara blanca y bombín (a la antigua usanza eclesial); y la muerte con su guadaña, vestida de tigre y coronada de flores.



La muerte-tigre en la fiesta de la Santa Cruz, Acatlán, Gro. Fotografía cortesía de Jaime Bernardo Díaz Díaz

Durante el desarrollo de la danza los apaches bailan en círculo, luego hacen filas y se entrecruzan las mismas, haciendo círculo nuevamente. Mientras ellos hacen esto, el cura y la muerte se pasean uno detrás del otro entre los apaches. De tanto en tanto el cura se abalanza sobre los apaches y les pega con el pecho, es decir, los embiste cuerpo a cuerpo e inmediatamente la muerte cierne la guadaña sobre el apache golpeado, el cual cae muerto. Una vez que ya hay varios tirados en el piso, se levantan todos y siguen bailando.



Danza de los Apaches en la fiesta de la Santa Cruz, Acatlán, Gro. Fotografía cortesía de Jaime Bernardo Díaz Díaz

6.1.2. Danza de Los Chivos

En esta danza, los personajes centrales son los chivos y los arrieros. Los chivos se agrupan en dos grupos, los de color amarillo y los blancos. Los arrieros portan una máscara de hombre blanco barbado, con sombrero de charro, paliacates y lazo. Los chivos se dispersan y se entremezclan los de ambos colores, entonces los arrieros pasan entre ellos haciendo suertes con los lazos y agrupándolos en filas separándolos por colores. Una vez que se encuentran formados, los arrieros encabezan las filas y caminan en círculo, hasta que los chivos se dispersan nuevamente y vuelve a empezar la secuencia. El acompañamiento musical de

esta danza es con una banda de viento que sigue con dificultades el desplazamiento de los caprichosos chivos. Hay que apuntar que esta danza se realiza en los campos de cultivo, por lo que disponen de mucho espacio para moverse libremente.



Arriero en la danza de los chivos. 4 de mayo de 2004, Acatlán, Gro. Fotografía del autor.

Es importante señalar que esta danza representa las dificultades propias de una sociedad agrícola que queda inmersa en un contexto cultural diferente que le resulta hostil, pues evoca la presencia indígena náhuatl –preferentemente agrícola- sumergida en una creciente expansión urbanizadora de pueblos mestizos que se dedican a la ganadería y el comercio. En la práctica cotidiana, esto se traduce en numerosas fricciones y conflictos por las constantes

intromisiones de ganado en las tierras de cultivo. Este problema es muy común entre las comunidades nahuas de esta región, y se agrava porque las tierras necesarias para el cultivo no son utilizadas todas al mismo tiempo, pues se alternan para dejar "descansar" los campos de temporal, lo cual es aprovechado por los grupos mestizos aledaños para invadir las tierras de cultivo.

6.1.3. Danza de la Malinche

Esta danza se realiza los dos últimos días del complejo festivo de la Santa Cruz en Acatlán, Gro., a saber el 4 y 5 de mayo. Se efectúa en las calles del pueblo, acompañada por una banda de viento. El personaje central es –obviamente- La Malinche, la cual, es un varón vestido de mujer voluptuosa con una máscara de mujer blanca que trata de seducir a los hombres que encuentra en su camino. Asume su papel de mujer, pero todos saben que es un hombre, por lo que aquél que caiga en sus brazos es objeto de burla de los vecinos que acompañan de lejos la marcha de La Malinche cuidándose de que no se vuelva contra ellos en su euforia seductora. De entre los demás personajes destacan el cura y la muerte-tigre. El cura se distingue por su sotana morada, cíngulo y un sombrero negro. La muerte-tigre, es un personaje vestido de mameluco amarillo y los huesos pintados en negro son a la vez las manchas propias del tigre, porta además una sencilla máscara de este animal. El resto de los personajes son varios indígenas muy estilizados con capas y plumas en la cabeza, a los que se les denomina "apaches".



Danza de La Malinche por las calles del pueblo de Acatlán, Gro, 4 de mayo de 2004. Fotografía del autor.

Se trata de una danza muy animada, donde circula abundante alcohol provisto por los mismos encargados, no hay recato para las artimañas de La Malinche que se pavonea seductoramente y cuando atrapa a alguien lo abraza, besa y le hace ademanes sexuales, en medio de las carcajadas y burlas de los presentes. El cura y la muerte-tigre, le ayudan a La Malinche a atrapar a sus hombres, señalándole a quienes se encuentran distraídos o impidiéndoles el paso cuando éstos emprenden la huída.

6.1.4. Danza de los Maromeros

Esta danza se efectúa en los cinco días de fiesta de la Santa Cruz. Hay dos grupos de danzantes, uno es el de los habitantes que viven y trabajan en Acatlán, Gro., ellos visten traje de terciopelo rojo. El otro grupo de esta danza, viste con trajes de terciopelo azul y está constituido por los migrantes que han abandonado el pueblo para vivir y trabajar en Ciudad Nezahualcóyotl en el estado de México. Cabe aquí hacer la anotación de que dadas las condiciones precarias del campo mexicano, los que buscan una cierta mejora en su nivel de vida o buscan otro tipo de oportunidades, emigran a la referida localidad en el centro del país y han establecido allí una colonia formada principalmente por habitantes provenientes de Acatlán, Gro., donde conservan el uso de la lengua náhuatl y las fechas de celebraciones religiosas.



Danza de los Maromeros en la fiesta de la Santa Cruz, Acatlán, Gro. Fotografía cortesía de Jaime Bernardo Díaz Díaz

Al ser la fiesta de La Santa Cruz la celebración ritual más importante para ellos durante el año, regresan cada año al pueblo de origen y se integran completamente al festejo, siendo la única distinción percibida, la compañía de la danza de los maromeros azules.

Los danzantes bailan en fila recorriendo las calles del pueblo presididos por su estandarte.



Los Maromeros por las calles del pueblo de Acatlán, Gro, en su camino hacia el lugar donde presentarán su danza. 4 de mayo de 2004. Fotografía del autor.

Una vez que el grupo de danzantes llega al lugar establecido para presentar su danza, instalan cuatro gruesos palos entrecruzándolos como una "X", dos de un lado y dos del otro, viéndose de frente. Una vez puestos se tensa una cuerda en medio de las conjunciones con el fin de caminar sobre ella.

6.1.5. Danza de los Tlacololeros

Finalmente, describiremos la danza de los Tlacololeros. El tlacololero es un personaje que se viste con un costal viejo, porta una máscara que puede ser de hombre blanco barbado, o anciano o negro. Usa también un ancho sombrero viejo y porta un látigo de cuerdas trenzadas.



Danza de Los Tlacololeros a su llegada al cerro con sus ofrendas para la Santa Cruz.. Gro, 1° de mayo de 2004. Fotografía del autor.

Una de sus funciones principales es abrirle espacio a los tigres que se enfrascan en combate en medio de la multitud. Como se mencionó más arriba en este texto, los tigres se retan y pelean en cualquier lugar, así pues, en medio de la aglomeración comienzan peleas a donde acuden prestos los tlacololero para abrir a latigazos un claro entre la multitud y así los tigres puedan realizar su lucha.

Tanto a su llegada al cerro, como a su regreso al pueblo, los tlacololeros saludan y se despiden de la Cruz, ofreciéndole velas, collares de cempoalxóchitl, flores de magnolia y fruta.



Tlacololero saludando a la Cruz en el cerro en su fiesta. 1° de mayo de 2004. Fotografía del autor.

De entre todas estas actividades destaca –por su importancia- al cambio de mayordomía, la cual se realiza el día 4 de mayo en la casa del mayordomo mayor entrante. Allí, el grupo de mayordomos salientes, le entrega al grupo de mayordomos entrantes un collar de panes y cempoalxóchitl como signo del cargo que reciben en una sucesión inmemorial. El mayor saliente le entrega al mayor entrante un cirio encendido, con lo cual el cargo queda transmitido.



Ceremonia de cambio de mayordomía de la Santa Cruz. 5 de mayo de 2004. Fotografía del autor.

Como puede notarse con lo hasta ahora expuesto, en esta actividad ritual, se imbrican de manera indisociable elementos provenientes del cristianismo (la fiesta de la Santa Cruz), con otros de identidad nacional mexicana (las banderas ofrendadas a la Cruz), con otros de carácter indígena de cuño mesoamericano (la sangre, peticiones de lluvia y contrato con el aire), así mismo se anuda lo económico (el inicio de la siembra del maíz, base del sustento anual), con lo social (las redes de solidaridad necesarias para llevar a la praxis el ritual). Junto con

estas dimensiones de la vida social, se articulan los elementos propios de la vida ordinaria humana, como: la convivencia, el trabajo, el matrimonio, la muerte.

Es precisamente en esta interconexión entre los diferentes aspectos de la vida social donde tenemos que reconocer la complejidad de la realidad socio-cultural que es única e indivisible. Tal vez podamos desde el ámbito teórico pretender la escisión de diferentes aspectos para un análisis más cómodo, pero en la vida real, cada aspecto interactuante que conforma una cultura es imposible de desarticularse con los demás que juntos forman el entramado social de un pueblo.

Así pues, en la conformación de la religiosidad de un grupo social, no pueden obviarse los antecedentes históricos que determinan la posición social de un grupo, que a su vez, se encuentra inmerso en una realidad social más amplia en la cual se juega la distinción entre lo propio y lo ajeno, generando identidad, mecanismos de sobrevivencia y formas concretas de existencia social. La vivencia religiosa anuda muchos hilos de este complejo entramado socio-cultural, por lo que no puede considerarse como un tema aislado y desconectado del proceso identitario y de generación de cultura de un pueblo.

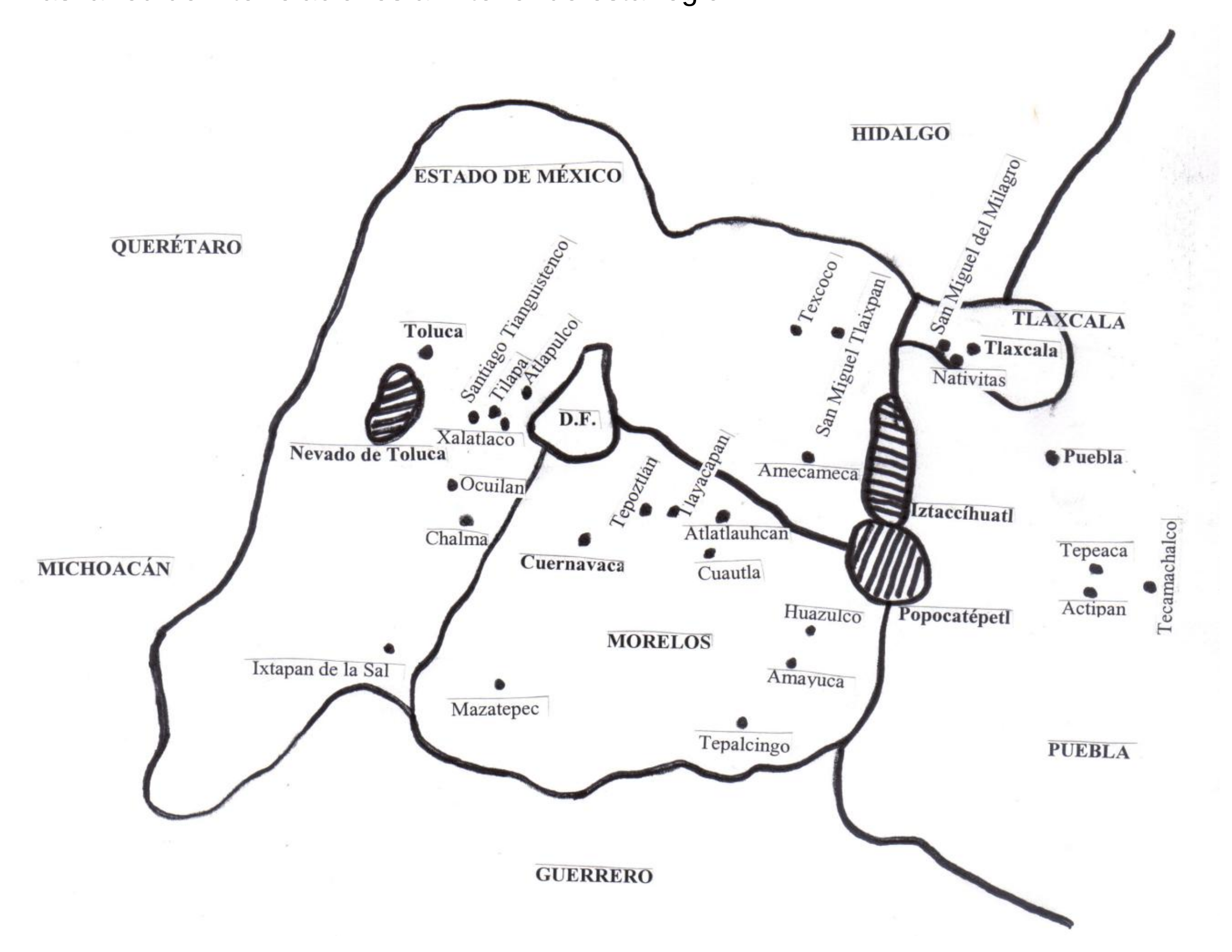
6.2. Las fiestas de Cuaresma en los pueblos en derredor de Chalma, Mex.

En este texto concretamente los puntos que proponemos como límite, son los santuarios de Chalma y Amecameca en el estado de México, y los de Mazatepec y Tepalcingo en Morelos, refiriéndonos preferentemente a los cuatro Cristos que presiden dichos santuarios, sus jerarquías, obligaciones recíprocas y visitas que se deben unos a otros, donde el pueblo se convierte en mero acompañante del protagonista principal que es el Cristo presente en la imagen tangible[173]. Las fiestas más representativas de la región quedan comprendidas en el ciclo de cuaresma y semana santa. Ya Bonfil Batalla en su escrito *Introducción al Ciclo de Ferias de Cuaresma en la región de Cuautla*[174] proponía este título precisamente porque Cuautla quedaba al centro geográfico del grupo de pueblos que registró en

[173] *Cfr*. Ramiro Gómez Arzapalo, *Los santos de los pueblos de la región de Chalma, Op. Cit.*

[174] BATALLA, Bonfil, *Introducción al Ciclo de Ferias de Cuaresma en la región de Cuautla*, 1971.

el ciclo de cuaresma. Después de aproximarme a esta región (entre el 2004 y 2007) y hacer el mismo recorrido que en su momento hizo Batalla, pude registrar muchos más pueblos que entran en este ciclo de ferias y que complican mucho más la red de interrelaciones al interior de esta región.



Nuestra región de estudio. (Dibujo propio).

Así pues, he privilegiado la interrelación entre pueblos de una región que se auspicia bajo la figura o tutela de los santos en la dinámica de la religiosidad popular, tratando de destacar la interrelación entre los pueblos que se ven involucrados en un ciclo anual de celebraciones rituales que motiva el intercambio económico a través de las ferias, favorece la creación de un proceso identitario que supera el pueblo singular y propicia la creación de lazos sociales entre

pueblos distantes. En este proceso los santuarios funcionan como referentes indispensables. A pesar de las implicaciones políticas, económicas y sociales que este complicado proceso pueda tener, el pretexto para echar andar su engranaje, es el ritual, y los personajes principales pertenecen al plano de lo sagrado, y son los santos católicos[175], los cuales, una vez observados dentro de las celebraciones, y considerando el uso que se hace de ellos, de acuerdo a los poderes que se les otorgan, de católicos no les queda sino el nombre.

Estos cuatro santuarios marcan imaginariamente un cuadrante donde, los pueblos que se ubican en el mismo, intervienen en una compleja organización de fiestas y ferias en derredor de sus santos –durante la cuaresma- que los engarza de muy diversas maneras con sus vecinos, en una dinámica social que articula a toda la región, donde –de manera muy especial- estos cuatro santuarios funcionan como referentes especiales, y sus santos, parecen estar en una posición jerárquica mayor, por todos reconocida. Como ejemplo que ilustre lo anterior, podemos mencionar –en Morelos- la población de Atlatlauhcan, que venera al Señor de Tepalcingo, importado tal cual, y cuya fiesta es más importante que la del santo patrono San Mateo. En Amayucan, se venera al Señor del Pueblo, que sostienen es gemelo del Jesús Nazareno de Tepalcingo, la fiesta de ambos es el cuarto viernes de cuaresma, y aunque en Amayucan lo celebran, dejan sin actividades propias los momentos que coinciden con las principales celebraciones de Tepalcingo, para que puedan asistir con el Señor de Tepalcingo, aunque desatiendan por un momento a su Señor del pueblo. En el mismo orden de ideas, en el estado de México, podemos mencionar el caso de Amecameca, que antes de iniciar el ciclo de ferias de cuaresma, los mayordomos del Sacromonte asisten un miércoles antes del miércoles de ceniza a Chalma, y regresan directamente a organizar el carnaval del miércoles de ceniza en honor del Señor del Sacromonte de Amecameca. En estos casos –y otros similares- no hay una reciprocidad debida por el santo del santuario en relación a quien lo visita. Chalma,

[175] *Cfr.* Félix Báez-Jorge, *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos?.*, *Op. Cit.*; Félix Báez-Jorge, *Núcleos de identidad y espejos de alteridad*, *Op. Cit.*

Amecameca, Tepalcingo y Mazatepec, reciben, pero nunca “devuelven” la visita, actividad muy común entre los demás pueblos con sus santos.

Aunque no todas las comunidades involucradas en este ciclo de ferias coincide en reconocer a Chalma como el inicio del mismo, sí es por todos aceptado que a Amecameca le corresponde la apertura del ciclo de ferias con el primer viernes de cuaresma. Ahora bien, Amecameca –junto con Ocuilan, ambos en el Estado de México-, reconocen previo a la apertura del ciclo en Amecameca, con la celebración del primer viernes, la importancia ritual de la presencia en Chalma en preparación a esa primer fiesta del ciclo. El miércoles previo al miércoles de ceniza, también conocido como miércoles de carnaval, los mayordomos de Amecameca encargados de la feria del primer viernes, acuden en peregrinación al santuario de Chalma, donde le piden al Cristo que todo salga bien en la celebración a su cargo. Portan una imagen “peregrina” del Señor del Sacromonte. Actualmente se puede realizar el trayecto en vehículos, hasta una cierta distancia, desde donde se continua a pie[176]. No se trata de una peregrinación multitudinaria, es más bien discreta, pues es de carácter privado, se trata de un asunto entre mayordomos, sus familias y demás colaboradores. El motivo es invariablemente pedir al Señor de Chalma por el éxito de la celebración de la feria, el Señor del Sacromonte “visita” al Señor de Chalma y “oye misa” en el santuario.

Una vez que los mayordomos del Sacromonte han regresado a Amecameca, la celebración siguiente es la correspondiente al miércoles de ceniza –o miércoles de carnaval- , en la cual se realiza “la bajada” del Señor del Sacromonte, de su lugar en la “cuevita” a la parroquia, donde permanecerá toda la cuaresma, hasta pasada la semana santa, cuando se le regresará a su lugar en la

[176] Tiempo atrás –según refieren los mayores-, la peregrinación era a pie y estaba planeada una semana antes del inicio del compromiso de los mayordomos de Amecameca, para que pudieran ir y regresar caminando, previendo llegar a tiempo para ultimar detalles y estar listos para la celebración del miércoles de ceniza. Ahora no hay nada establecido sobre ello, lo importante es ir y prepararse en esa fecha en relación directa a la fiesta del primer viernes en Amecameca, no importa si es a pie o en vehículos, la decisión sobre una u otra forma depende de los mayordomos del Sacromonte, quienes organizan este evento.

iglesia construida en el cerro, con una ceremonia que -en contraposición a "la bajada"- se le conoce como "la subida".

"La bajada" es organizada por los mayordomos del Señor del Sacromonte que coordinan a los encargados de las "demandas" que llegan el miércoles de ceniza por la tarde, para participar en "la bajada" durante la noche, hasta el amanecer. Las principales *demandas* llegan de Milpa Alta, Iztapalapa y Texcoco, además de muchas otras de menor volumen de diferentes poblaciones del estado de México y Morelos preferentemente. El trayecto por las calles que recorrerá la urna del Sacromonte es adornado con papel o plástico picado, altares en las calles, donde el Señor del Sacromonte hará una "parada" mientras se reza y se canta. Además la mayoría de las casas que quedan en el recorrido, adornan de una u otra forma sus fachadas, ya sea con banderitas de papel de china de colores, o ramas verdes de árboles, cadenas de papel crepé, o con altares fuera de su entrada o dentro de su patio, con las puertas abiertas de par en par. Como ya se había mencionado, la imagen del Señor del Sacromonte llegará hasta la parroquia, donde permanecerá hasta un viernes después del viernes santo ("la octava del viernes mayor"), fecha en que se realiza "la subida", de regreso a su iglesia en el cerro del Sacromonte. La principal diferencia en esta segunda ocasión, es que las demandas de otros lugares ya no participan, siendo una celebración más modesta y local, organizada también por los mayordomos del Sacromonte, pero con más trabajo, pues no cuentan con el apoyo de los encargados de las demandas foráneas. Es importante resaltar que la imagen del Señor del Sacromonte, es un Cristo movible, que se utiliza para el vía crucis del viernes santo, culminando con la crucifixión. La celebración de "la bajada", las ferias del primero y sexto viernes de cuaresma, el viernes santo y viernes de octava, forman un ciclo ritual donde la figura central es el Señor del Sacromonte, y alrededor de él se organizan las demás actividades.

Regresando nuestra atención a Chalma, allí se celebra también el miércoles de carnaval, pero no pasa de ser exclusivamente ese día, es decir, allí no hay celebración del primer viernes, a diferencia de Amecameca. Lo que se realiza en

el santuario durante ese día es la "visita" al Señor de Chalma. Por parte de los encargados del santuario, no hay actividades programadas al estilo de una fiesta organizada por cargos específicos y con carteles que anuncian fechas y actividades, etc., sino que las personas de otras comunidades acuden en grupos, unos pequeños, otros grandes, a realizar la visita al Cristo con ocasión del carnaval. Destacan, por su número e importancia, las visitas de Amecameca y de Ocuilan, ambos en el estado de México. Con respecto al primero, ya se ha tratado más arriba. En relación a Ocuilan, aún cuando participan en el ciclo de ferias de cuaresma, y reconocen que Amecameca es el que abre el ciclo con el primer viernes o viernes de carnaval, prefieren acudir e iniciar el ciclo en Chalma, con una peregrinación, más o menos numerosa, que sale al santuario el miércoles de ceniza por la mañana. Llevan una imagen del Cristo del Calvario, cantan, rezan, comen y beben durante el trayecto, y al llegar acuden a misa en el santuario, pasan el día completo en las inmediaciones del mismo y al atardecer regresan a Ocuilan.

FECHA	LUGAR	SANTO
Miércoles de ceniza	Amecameca, Mex.	Señor del Sacromonte
Primer Viernes	Amecameca, Mex.	Señor del Sacromonte
Segundo Viernes	Cuautla, Mor.	Señor del Pueblo
Tercer Viernes	Tepalcingo, Mor.	Señor de Tepalcingo
Cuarto Viernes	Miacatlán, Mor.	Señor de Tepalcingo Virgen del Tránsito Señor del Pueblo Cristo de la Vidriera
Quinto Viernes	Mazatepec, Mor. Ocuilan, Mex.	Cristo de Mazatepec Cristo del Calvario
Sexto Viernes	Amecameca, Mex. Chalcatzingo, Mor.	Señor del Sacromonte La Dolorosa y el Santo Entierro.

Cuadro que muestra las poblaciones involucradas en el ciclo de ferias de cuaresma y el santo venerado en cada feria.

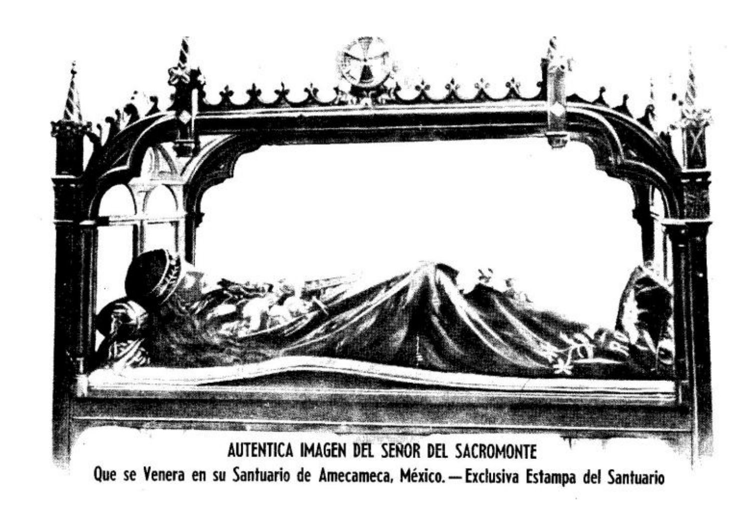
6.2.1. Primer Viernes de Cuaresma: Amecameca, Mex.

Para la celebración del primer viernes en Amecameca, el ambiente de fiesta ya se ha venido fraguando desde dos días antes: el miércoles de ceniza con "la bajada". En cuanto a la fisionomía del lugar, pueden notarse ciertos cambios en las calles aledañas al centro que se llenan de puestos de artesanías de barro, ropa, comida y piratería, pero en lo que toca al centro mismo, es decir, la parroquia y sus alrededores, no se percibe un gran cambio con el tiempo ordinario, pues está tan lleno de comerciantes como siempre, tal vez la única diferencia es que continuamente deambulan entre la multitud comerciantes foráneos que ofrecen chocolate de Puebla, o productos del campo, como pepitas, tequesquite, etc., además de que en la explanada, donde de ordinario hay comercio ambulante, éstos han cedido el lugar a los juegos mecánicos. Donde sí es evidente la transformación es en el cerrito donde está la iglesia del Señor del Sacromonte, allí todo se encuentra saturado, el camino que lleva hacia la capilla, se vuelve difícilmente transitable, pues a ambos lados se satura de puestos de artículos religiosos y comida. En los artículos religiosos se pueden encontrar dibujos y fotografías del Señor del Sacromonte en todos tamaños, y lo más interesante, con la imagen vestida en una diversidad de atuendos que resulta impresionante. Aún cuando el Señor del Sacromonte se encuentra ya en esta fecha en la parroquia, los visitantes consideran una visita obligada a la iglesia del Señor del Sacromonte –aunque éste no esté en casa-.



Urna vacía del Señor del Sacromonte, en el cerro del mismo nombre. Desde su fiesta hasta pasada la semana santa permanecerá la imagen en la parroquia. (Foto propia).

En la parroquia, el centro de atención es el Señor del Sacromonte, colocado hasta adelante del templo, del lado izquierdo. La fila para poder verlo, tocar su urna y persignarse, o llorar un rato frente a él, no tiene fin. No importa la actividad que se esté realizando en el templo, ya sea misa o mañanitas o rosario, la fila es continua y nadie parece desesperarse en la hora u hora y media de paciente espera para poder acceder a la obscura imagen. La mayoría de las personas lleva en sus manos la imagen de este santo, proporcionada por los mayordomos después de dar una aportación económica, una vez que llegan frente al ataúd de cristal frotan en el vidrio la estampa, la besan y la guardan devotamente



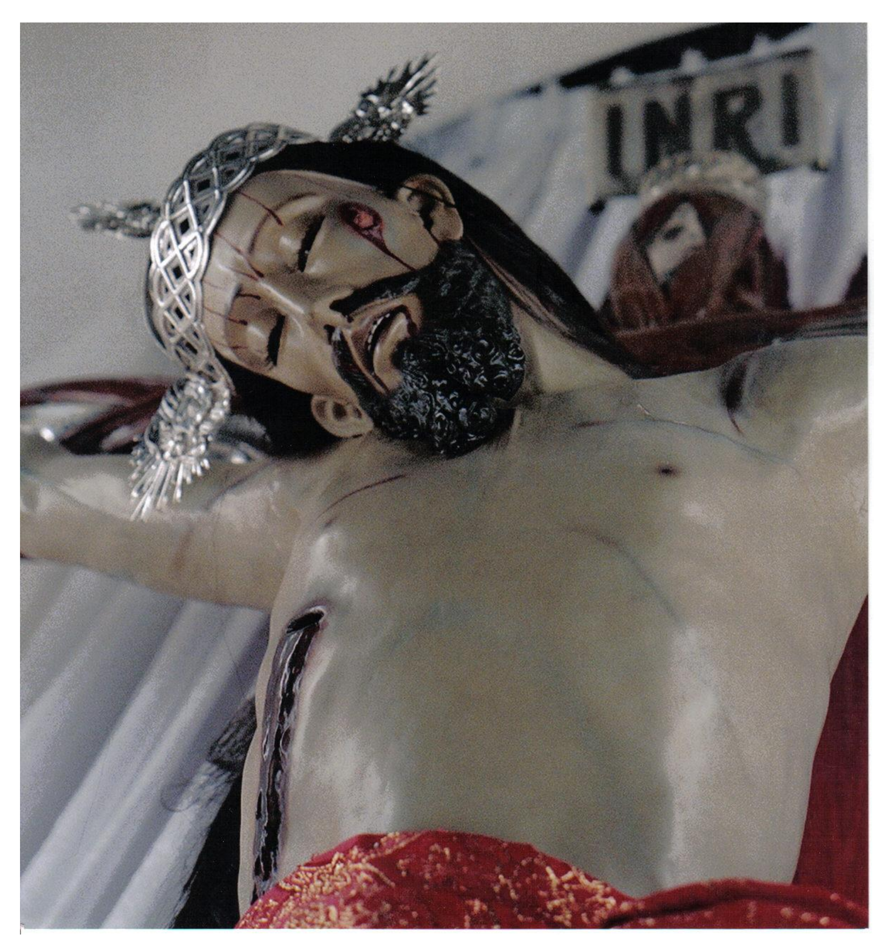
Estampa dada en el Santuario.



Señor del Sacromonte en la Parroquia. Amecameca, Mex. (foto propia).

6.2.2. Segundo Viernes de Cuaresma: Cuautla

El segundo viernes de cuaresma, le corresponde a Cuautla su celebración. Allí se venera al Señor del Pueblo, que es un Cristo crucificado, cuya imagen aparece en seguida:



Señor del Pueblo. Cuautla, Mor. (Foto propia).

El lugar donde se encuentra esta imagen es en la iglesia del Señor del Pueblo, en el centro de Cuautla, aproximadamente a unas tres cuadras de la parroquia. Cabe señalar que entre ambas iglesias hay rivalidad, pues cada una disputa por la supremacía. Así, mientras la parroquia reclama el reconocimiento a su categoría eclesiástica, la del Señor del Pueblo goza de la devoción popular a su imagen y arrastra multitudes que la parroquia difícilmente podría atraer. La tensión se acentúa porque cada iglesia tiene su propio cura, los cuales, inciden en el

conflicto. El párroco considera al Señor del Pueblo dentro de su jurisdicción y pide pleitesía, pero la iglesia del Señor del Pueblo se maneja como santuario y es –entonces- independiente, en finanzas y decisiones clericales. La parroquia trata de contrarrestar esto con el menosprecio y desprestigio de las actividades en torno al Señor del Pueblo, sosteniendo que son costumbres “idolátricas”, fuera de la enseñanza de la iglesia, para gente ignorante, etc.

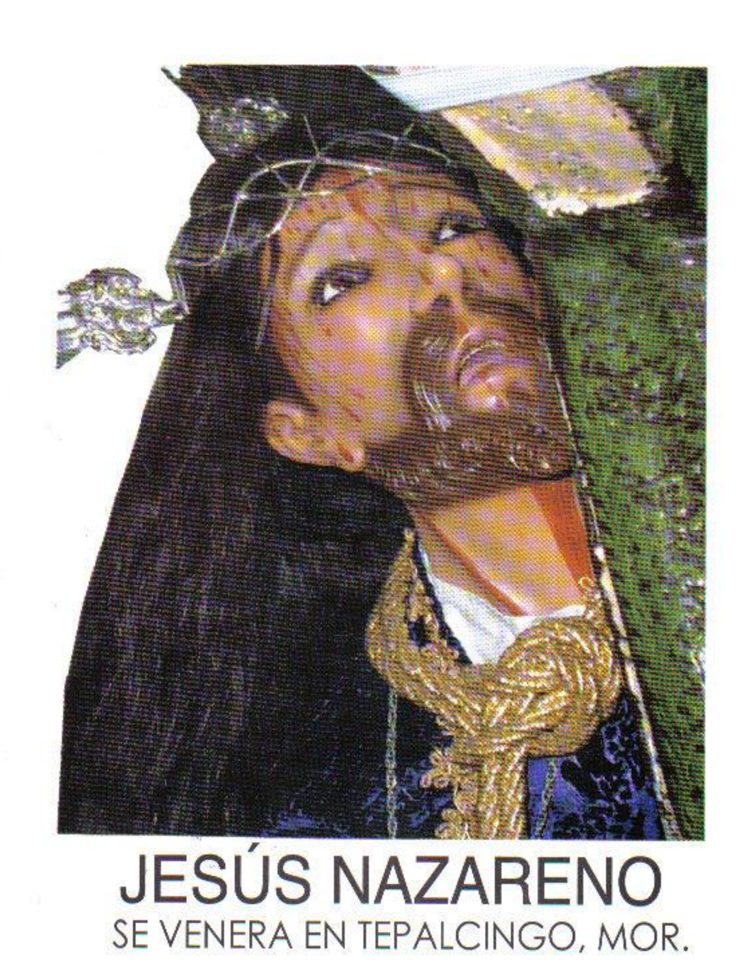
Ciertamente esto ha provocado división entre los habitantes de Cuautla, pero la mayoría de devotos vienen de las inmediaciones, por lo que no ha hecho mella en el culto a esta imagen, a la cual, está prohibido tomarle fotos porque “no le gusta” y “se puede molestar”, según refieren algunos mayordomos, pero si es para el culto sí se puede, y cada año sacan un tiraje de fotografías que venden durante la fiesta.

Esta es una feria muy diluida, se conservan exclusivamente las actividades en derredor del santo, la quema del castillo, las mañanitas, etc. Si hay o no hay feria comercial, es difícil saberlo, pues esa parte de Cuautla está permanentemente invadida por puestos todo el año. Lo cierto es que la mayoría de los asistentes son campesinos de los alrededores de Cuautla, que tienen “demandas” y traen sus imágenes del Señor del Pueblo, con el “mero mero” para que oigan misa juntos, entreguen las alcancías a los mayordomos y –después- entre mayordomos y encargados de demandas comen y beben juntos.

6.2.3. Tercer Viernes de Cuaresma: Tepalcingo, Mor.

En Tepalcingo, Mor., se encuentra el santuario del Señor de Tepalcingo, el cual es también llamado, Jesús Nazareno. Se trata de un Cristo con la cruz a cuestas, caído, apoyándose con una mano en el suelo, y con una cuerda en el cuello. De acuerdo a un lienzo dentro del santuario, la Cofradía de Jesús Nazareno en Tepalcingo se fundó en 1681. Bonfil Batalla, cita una relación de Cuernavaca de 1743, donde ya se hace alusión a esta fiesta al señalar:

> En este partido y pueblo de tepalsingo, ay una imagen de Cristo nuestro Señor, que se venera por santuario de cuia efigie reciben los que le visitan y le claman, infinitos beneficios. Celebranle su fiesta el dia de la santa cruz y el tercero viernes de quaresma una solemnisima procesion con tal concurrencia, que suelen padecer algunas criaturas ogarse en la iglesia y por lo mismo cuesta mucho trabajo entrar y salir en ellas. Son copiosas las limosnas que se recogen para las misas y ornato de dicha santa imagen.[177]



Estampa repartida en el santuario el día de la fiesta (tercer viernes de cuaresma)

La feria de Tepalcingo es una de las mayores del ciclo, probablemente la mayor de todas. En esos días todo gira alrededor del santuario del Señor de Tepalcingo, sus inmediaciones quedan abarrotadas de los juegos mecánicos e

[177] "Relación de Cuernavaca" (1743), *Boletín Oficial y Revista Eclesiástica del Obispado de Cuernavaca*, año X, núms. 23 y 24, 1909; citado por: Guillermo Bonfil Batalla, *Op. Cit.*, p. 174.

innumerables puestos que se disponen en largas filas, uno tras otro, tan pegados unos con otros que una vez encarrilándose en ese río humano, es imposible salirse hasta llegar al santuario. Las calles se ven invadidas por los puestos de artesanías, comidas, productos del campo, artículos de uso doméstico, artículos religiosos, etc. La gente fluye lentamente por las calles dispuestas con cuatro hileras de puestos, dos en los extremos y dos al centro de la misma, espalda con espalda, creando dos corredores, uno de ida y uno de vuelta, donde a duras penas caben dos personas hombro con hombro, en ese reducido espacio, pasan sorteando a los devotos los vendedores ambulantes con sus canastas. El trayecto de 6 calles que va de la iglesia de San Martín al santuario, que puede recorrerse en 5 minutos en tiempo ordinario, se torna en una penosa y sofocante lucha por avanzar no menor a una hora.

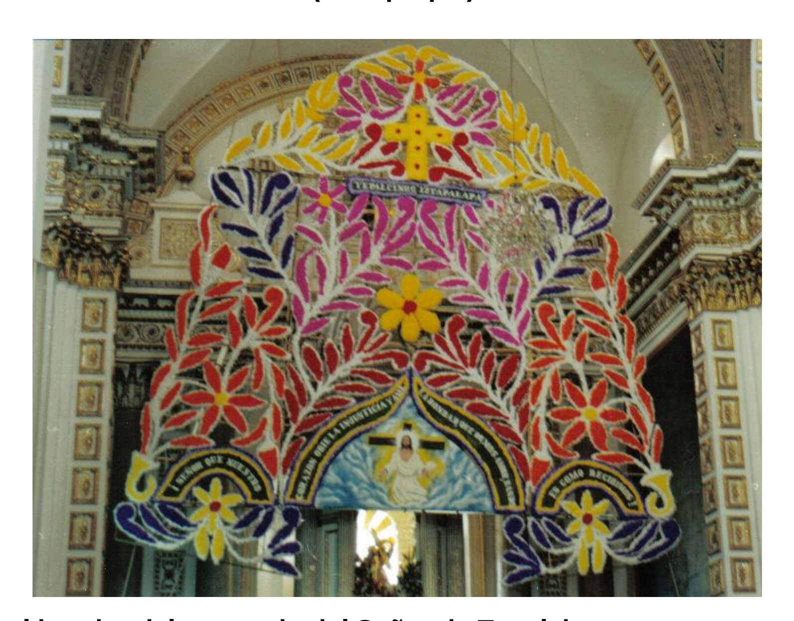
Una vez que se llega al santuario, la puerta principal (frontal) del atrio es exclusivamente para salir, mientras que el acceso lateral es exclusivo para entrar. Uno de los aspectos más sobresalientes en Tepalcingo es la cantidad de referencias externas que uno encuentra en este lugar, estableciendo referencias de este centro de culto con otros lugares distantes, como Iztapalapa, Xochimilco y Milpa Alta. La portada del interior del santuario es puesta cada año por un grupo de Iztapalapa, en el D.F., el cual tiene que ver con los organizadores de la celebración del vía crucis en la capital.

En la entrada al atrio (por la puerta lateral), se colocó –en el 2006- una portada similar, proporcionada por Xochimilco, con la leyenda: “Señor de Tepalcingo Xochimilco te venera”. Cabe señalar que los tres lugares mencionados de la capital, cuentan con “demandas” del Señor de Tepalcingo, entre las cuales resalta la de Milpa Alta, por el tamaño de su mayordomía. Evidentemente los encargados de estas demandas llevan su imagen para que pase junto con el Señor de Tepalcingo “original” los días de fiesta, y se reúnen en el presbiterio las imágenes de todos los demás pueblos que tienen demandas, que no solamente comprenden Morelos, sino también Estado de México, Puebla y Tlaxcala. Sin embargo es notoria una distinción jerárquica entre las demás demandas y las tres

provenientes de Iztapalapa[178], Milpa Alta y Xochimilco, en ese orden de importancia.



Portada en el interior del atrio del Santuario del Señor de Tepalcingo, puesta por un grupo de Xochimilco en el 2006. En la franja dice: "Señor de Tepalcingo Xochimilco te venera". (Foto propia).



Portada en el interior del santuario del Señor de Tepalcingo, puesta por un grupo de Iztapalapa en el 2006. En la franja debajo de la cruz superior dice: "Tepalcingo Iztapalapa". En la franja inferior dice: "Señor que nuestro corazón odie la injusticia y ame la bondad, queremos amor, dando es como recibimos". (Foto propia).

---

[178] En relación a las fiestas de Semana Santa en Iztapalapa *Cfr*. Miriam Cruz Mejía, *Cultura y Religiosidad Popular: Participación juvenil en la escenificación de Semana Santa en Iztapalapa*, México, 2011, ENAH, Tesis de Licenciatura en Antropología Social.

Durante el desarrollo de la fiesta, se pueden percibir anuncios de fiestas, ofrecimientos y otras manifestaciones temporales, que se unen a otras ya estables en el templo, que evidencian la importancia de este centro ritual para poblaciones distantes. Como ejemplo, podemos mencionar los carteles de fiesta de otras poblaciones que aprovechan la feria para anunciar su propia fiesta, insertándola en este engranaje regional de celebraciones que ayuda a entretejer una serie de relaciones sociales y económicas que se auspician bajo la figura de los santos. Tal es el caso en el 2005 del cartel de la fiesta patronal en la parroquia de Jesús Tepactepec, en Nativitas, Tlaxcala; y en el 2006, el anuncio de la feria del cuarto viernes de cuaresma en Santa Ana Xalmimilulco, en el municipio de Huejotzingo, Puebla. Estos son tan sólo ejemplos ilustrativos, no exclusivos, muchas otras celebraciones de poblaciones tanto de Morelos, como de México, Tlaxcala y Puebla, se anuncian en esta fiesta.

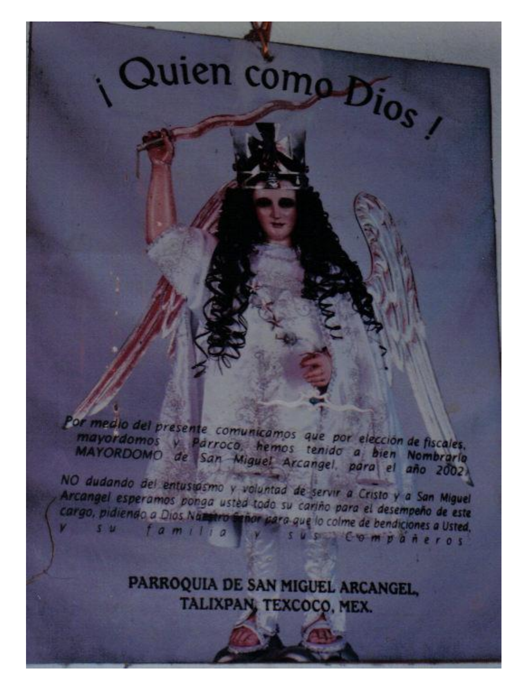
En este mismo sentido podemos mencionar los ofrecimientos que se le hacen como regalo y petición al Señor de Tepalcingo, entre los cuales destacan los nombramientos de mayordomos de otras localidades, que acuden a ofrecerlo al Jesús Nazareno para pedir su ayuda y buen término en sus funciones como mayordomo. Tal es el caso del mayordomo de la parroquia de San Miguel Arcángel de Talixpan, Texcoco, en el estado de México.



Cartel de fiesta de Jesús Tepactepec, en Nativitas, Tlaxcala. (Foto propia).



Cartel de fiesta de Santa Ana Xalmimilulco, en Huejotzingo, Puebla. (Foto propia).



Ofrecimiento de un nombramiento de mayordomo del santuario de Talixpan, Texcoco, México, al Señor de Tepalcingo, Santuario de Tepalcingo. (Foto propia).



Lápida en el costado derecho del Santuario conmemorando el centenario de la peregrinación al Santuario de Tepalcingo desde Huixcolotla, Puebla. (Foto propia).

Estos ejemplos están unidos a una corta temporalidad, son con ocasión de la fiesta, un ofrecimiento que después se quitará. Pero también hay manifestaciones más duraderas, como la lápida que se encuentra al costado del santuario que conmemora el centenario de la peregrinación de Huixcolotla, Puebla al santuario de Tepalcingo con el Jesús Nazareno. Dentro de estas referencias merecen mención aparte los estandartes de las diferentes peregrinaciones al Señor de Chalma, los cuales ocupan un lugar bien establecido dentro del santuario y las demás iglesias, ocupando nichos adornados con flores como si se tratara de una imagen de bulto. En Tepalcingo hay dos en el santuario, una correspondiente a la peregrinación a pie, y otro a la de ciclistas, ambas peregrinaciones son anuales y cuentan con un cuerpo organizador, que sin llegar a constituirse como mayordomía, organizan el evento de la peregrinación anual al Señor de Chalma, en cuanto a la promoción, como en los gastos que genera. Los organizadores se renuevan cada año, y si nadie pide la responsabilidad, continuan

los mismos. También en la iglesia de San Martín[179] hay un estandarte del Señor de Chalma, que se usa para la peregrinación anual a pie.



Estandarte de la peregrinación de ciclistas de Tepalcingo a Chalma. Santuario de Jesús Nazareno, Tepalcingo, Mor. (Foto propia).

Durante el desarrollo de la fiesta del tercer viernes en Tepalcingo, fue posible observar una marcada competencia entre los sacerdotes y los mayordomos. Tanto en el interior del santuario, como en el atrio, se podía observar prácticamente hombro con hombro, a sacerdotes y mayordomos realizando su actividad propia sin hacer mucho caso de lo que la contraparte realizaba. Así, mientras en el atrio resonaban cuatro enormes bocinas mediante las cuales los mayordomos invitaban a pasar a saludar la milagrosa imagen del

[179] Según refieren diferentes encargados entrevistados, la iglesia de San Martín era antes la más importante de Tepalcingo, porque allí estaba el Jesús Nazareno, y el santuario todavía no estaba. Pero cuando el santuario se llevó la imagen, pues se convirtió en la principal iglesia del pueblo, no obstante, San Martín no perdió toda su prominencia, pues queda allí la cruz y el santo entierro a usarse en semana santa, además del Señor del Sacromonte que se va cada año a Amecameca.

Señor de Tepalcingo, tres sacerdotes revestidos con sus ornamentos, deambulaban entre la multitud con altavoces portátiles, recordándoles a "los hermanos peregrinos" que lo más importante no es ni la feria, ni saludar la imagen, ni llevarse una imagen bendita, sino los sacramentos, por eso invitaban fervientemente a cualquiera que quisiera confesarse a pasar con ellos, para luego entrar a la misa y comulgar. Si alguien lo hizo, yo no lo ví, lo que sí resultaba evidente era la aglomeración de personas que pacientemente esperaban más de una hora para poder pasar frente al Jesús Nazareno y tocar el cristal frente a la imagen. Al mismo tiempo que esto ocurría, se llevaban a cabo, en el mismo atrio, dos danzas, una de concheros (provenientes de Texcoco) y otra de pastoras (del mismo Tepalcingo).

6.2.4. Cuarto Viernes de Cuaresma

Hasta aquí la descripción ha correspondido a una feria por viernes, pues bien, el cuarto viernes de cuaresma se realizan de forma simultánea cuatro ferias, a saber: en Tlayacapan, Atlatlauhcan, Amayucan y Miacatlán, Morelos. En el caso de Tlayacapan, no se trata propiamente de una feria, sino de una fiesta muy específica dedicada a la Virgen del Tránsito, y organizada por dos mayordomías de esta advocación, una en Tlayacapan, y la otra de Tepoztlán. Ahora bien, en cuanto a Atlatlauhcan y Amayucan, sí se trata de una feria, pero donde una se coordina con la otra de acuerdo a su jerarquía. En este caso, la feria de Atlatlauhcan es mucho más grande e importante que la de Amayucan, por lo que la organización de la feria en Amayucan, no interfiere en su organización con los eventos más importantes de Atlatlauhcan, pues la población sabe que hay que asistir con el Señor de Tepalcingo, venerado en el convento de Atlatlauhcan. En el caso de Miacatlán se trata de una feria en honor al Cristo de la Vidriera.

6.2.4.1. Tlayacapan

En la feria del tercer viernes de cuaresma en Tlayacapan, destaca el culto que los de Tepoztlán y Tlayacapan le ofrecen a la Virgen del Tránsito. En esta imagen se

trata de una virgen de la “dormición”[180], recostada en su ataúd de cristal (de la misma forma que los santos entierros).

Esta virgen permanece todo el año en su iglesia, muy pequeña y discreta, en la zona céntrica de Tlayacapan, y para su fiesta en este cuarto viernes de cuaresma, será trasladada a la capilla del Progreso en las afueras del pueblo. El traslado tiene lugar el jueves, de tal manera que amanezca el viernes en su lugar de fiesta. La participación no sólo incluye a los habitantes de Tlayacapan, sino también a los de Tepoztlán. Es interesante recordar el relato de esta imagen, para entender esta conjunción de localidades. Según refieren los habitantes, la Virgen del Tránsito estaba antes en Tepoztlán, y fue llevada a Tlayacapan para ser restaurada. Cuando estuvo lista, los de Tlayacapan fueron a avisar a Tepoztlán que podían venir a recogerla, pues estaba terminada, ellos acudieron a recoger la imagen a Tlayacapan, y cuando se la llevaban se puso tan pesada que no hubo manera de cargarla, por lo que se quedó en Tlayacapan. En el lugar donde se puso pesada se construyó su iglesia, y para su fiesta cuenta con mayordomía en ambas comunidades.

Volviendo al jueves del traslado de la imagen, los de Tepoztlán salen el miércoles en la noche, o primeras horas del jueves[181] para estar en la iglesia de la Virgen del Tránsito entre cinco y seis de la mañana, allí los esperan los mayordomos de Tlayacapan con atole y tamales, para salir en procesión a la capilla del progreso. A esas horas de la mañana ya está lista, a lo largo de todo el recorrido, una alfombra de aserrín pintado. Cada familia se encarga del pedazo de calle frente a su domicilio o terrenos. En la medida de lo posible, tratan de absorber los huecos dejados por los no católicos quienes se niegan a participar,

---

[180] Dentro de la tradición católica, la Virgen María, por ser madre de Dios encarnado, no conoce la muerte y es asunta en cuerpo y alma al cielo. Así, la escena de su “muerte”, no es propiamente una muerte, sino que se duerme, de ahí el término de la dormición de María. Mediante ese sueño transita de este mundo al otro, de ahí el nombre de la Virgen del Tránsito.

[181] Es interesante señalar que varios informantes refieren que “antes” la procesión salía de Tepoztlán el miércoles en la noche para llegar a pie en la madrugada del jueves. Después empezaron a salir el miércoles de día y dormían en el atrio del convento de San Juan, ya en Tlayacapan. Ahora, prácticamente todos salen muy de madrugada el mismo jueves en vehículos para estar alrededor de las cinco o seis de la mañana en Tlayacapan.

los únicos huecos que quedan, son los puentes o tramos despoblados. Cada familia saca fuera de su puerta un pequeño y sencillo altar, básicamente una mesa con un mantel blanco, flores y una imagen de la Virgen del Tránsito. Nadie puede pisar la alfombra hasta que pase la virgen, por eso, ésta encabeza la procesión, seguida por los asistentes de Tepoztlán y luego los de Tlayacapan, los cuales se van agregando a lo largo del camino. Es interesante señalar que no obstante la alfombra de aserrín quede ya descompuesta, no se barre nada hasta el sábado en la mañana.

Una vez que la procesión llega a la capilla del progreso se coloca la imagen dentro del templo bellamente adornado con decenas de palomas vivas, encerradas de dos en dos en jaulas para pájaros ataviadas con banderas de papel de china de colores. Las aves permanecerán allí junto con la virgen hasta el domingo siguiente, y diario se les sirve comida y agua limpia. Es un espectáculo singular, pues las paredes del templo se llenan de arriba a abajo con clavos para colocar las jaulas, y el murmullo de las palomas encerradas junto con el olor y frescura de las flores genera una atmósfera muy agradable. Los habitantes dicen que a la virgen le gustan las palomas, y palomas le dan, es porque está dormida y el murmullo de estas aves la arrulla.





Jaulas con palomas en el templo del Progreso, donde permanece la Virgen del Tránsito durante su fiesta en el Cuarto Viernes de Cuaresma. Tlayacapan, Mor. (Fotos propias).



Interior de la Capilla del Progreso, en Tlayacapan, Mor. Fiesta de la Virgen del Tránsito. (Foto propia).

Este día hay danza de pastoras de Tepoztlán, en toda la fiesta participan un grupo de pastoras de Tepoztlán y otro de Tlayacapan, a los de Tepoztlán les corresponde jueves y viernes, y a las de Tlayacapan, sábado y domingo.

Después de esta celebración del traslado el jueves, el viernes cuarto de cuaresma transcurre como un día de feria, hay puestos de comida, y en mucho menor medida, de productos varios. A lo largo del día acuden varios grupos musicales a cantarle las mañanitas a la virgen, hay misas, rezos, danza de pastoras (de Tepoztlán) y fuegos artificiales en la noche. Posteriormente, el sábado, se barre en la mañana el aserrín de la alfombra sobre la que pasó la virgen del tránsito el jueves anterior, cada quien barre lo que puso. A partir de las diez de la mañana aproximadamente, comienzan una procesión de las pastoras de Tlayacapan, todas vestidas de blanco, cargando una imagen de la virgen del tránsito. Recorren varias calles, tocando una campana y rezando, hasta llegar a la capilla del progreso donde bailan el resto del día, hasta ya entrada la noche.

Según refieren algunos organizadores de esta fiesta, antes se bailaba toda la noche y seguía la fiesta todo el domingo, pero ahora ya nadie se queda, por eso terminan en la noche, cierran el templo y reinician en la madrugada del mismo, alrededor de las cinco, nuevamente con las pastoras de Tlayacapan, que bailan todo el día hasta las ocho de la noche, hora en la que sale la procesión que regresa a la virgen del tránsito a su iglesia. Una vez que la imagen está de vuelta en su lugar, todos los asistentes pueden pasar a cenar a la casa del mayordomo de la virgen del tránsito de Tlayacapan.

Tuve la oportunidad de estar presente en esta fiesta los años de 2005 y 2006, y es significativo que dos cambios ocurrieron en este último año que se pueden confrontar con el año anterior:

1.) Un ligero cambio en la ruta de la procesión de la Virgen del Tránsito en su recorrido de su iglesia a la capilla del Progreso.
2.) La prohibición explícita de tomar fotografías en el interior de los templos, del templo mismo, y dentro del atrio.

Con respecto al primer punto, fue muy significativo que este año se cambiara la ruta de la procesión de la Virgen del Tránsito por una mínima modificación, con tal de que pasara por un puente nuevo que el municipio reservó su inauguración para esta magna ocasión. Evidentemente, sin ningún recato ni discreción, se llenó el lugar alrededor del puente –paso obligado de la procesión- con propaganda política del partido en turno en el municipio que sí cumple con sus compromisos (como el puente). Interactúan ahí la autoridad municipal y las autoridades religiosas tradicionales, donde el principal beneficiado es la autoridad municipal.

Ahora bien, con respecto al segundo punto, es mucho más complejo. Lo que pude percibir a través del diálogo con algunos habitantes de Tlayacapan, especialmente con los mayordomos que cuidaban los templos, fue que las principales causas de esta decisión (no fotografías) son:

- Han encontrado en Cuernavaca y Cuautla, calendarios a la venta, con las imágenes de sus templos y algunos santos, lo cual los ofende terriblemente

porque “no les pidieron permiso” y además “ni les dan su parte del dinero”, porque los templos son suyos. En el caso de los santos es peor, porque piensan que el santo no es para eso y se puede enojar. En este punto se han aliado, cada uno con sus razones, el sacerdote y los mayordomos, pues el sacerdote dice que eso es pecado de simonía y se van a ir al infierno los que lo hacen, mientras que los mayordomos vigilan el cumplimiento de la prohibición dictada, para que el santo no se enoje y no se use “para lo que no es”, de lo contrario, los infractores padecerán terribles enfermedades y morirán de una muerte lenta y horrible, porque “no se juega con los santos”.

- Se percibe un disgusto o molestia por la presencia creciente de foráneos en su vida ritual. Esto se ha incrementado en los últimos años, porque la Secretaría de Turismo incluye ya en la propaganda de la zona las fechas de fiesta y el lugar donde se realiza, además de la verdadera invasión[182] que han sufrido por la compra de grandes terrenos y la construcción de fraccionamientos en los mismos, los cuales son adquiridos en su mayoría por capitalinos que “ni conocen, ni entienden, ni respetan”, una presencia creciente que se ha hecho una amenaza para “el costumbre”. La cámara generalmente denuncia al foráneo.
- La violenta pedagogía de las sectas, que de unos meses para acá, ha ideado el registro fotográfico del culto a los santos, para depués presentarlo a sus seguidores y demostrarles cómo los católicos “adoran” las imágenes, y no a Dios.

En este caso, la alianza se da, nuevamente, entre las autoridades municipales y los mayordomos, pero donde salen más beneficiados estos últimos, al recurrir a la autoridad municipal para obtener apoyo en su autoridad que puede ejercer legítimamente la coerción, ayudándolos con los infractores, a controlarlos y a obligarlos a que paguen su multa.

[182] Esta invasión genera ya muchos conflictos, especialmente en lo que toca al agua y los campos de cultivo disponibles.

La relación entre las diferentes instancias de autoridad es tensa, pero no se rompe, cada cual trata de utilizar la otra instancia en su propio beneficio y a la vez es usada.

6.2.4.2. Atlatlauhcan

El mismo cuarto viernes se celebra la feria en Atlatlauhcan. En este lugar se venera al Jesús Nazareno, Señor de Tepalcingo, y la feria se anuncia tal cual en su honor en el convento que data del s. XVI.



Convento en Atlatlauhcan, Mor. (Foto propia)

En primer lugar hay que mencionar una división al interior del pueblo, y es que hay presencia de “tradicionalistas” y católicos. Los primeros son católicos que no aceptan las reformas litúrgicas del Concilio Vaticano II, mientras que los segundos son la iglesia católica reformada ordinaria. Los tradicionalistas tienen como sede el convento, y los católicos “del arzobispo” –como ellos mismos se distinguen-, han construido una iglesia, también dedicada a San Marcos como el convento, en otro lugar de Atlatlahucan y celebra cada facción su propio rito litúrgico, los primeros en latín, los segundos en español.

Puesto este antecedente podemos señalar que la fiesta en este lugar tiene características peculiares que no se repiten en otros lugares. Por ejemplo, aquí no hay demandas, porque como es el mismo santo que en Tepalcingo, no vienen acá, sino directamente al santuario de aquella localidad. Además hay un marcado énfasis apologético en las celebraciones, pues son de la parte tradicionalista, no solo por el cura, sino la mayordomía del señor de Tepalcingo en Atlatlauhcan está adherida a la parte tradicionalista, y por ende, duramente atacada por la parte católica romana. Además hay numerosas peregrinaciones de otras comunidades tradicionalistas en México que vienen a este convento en esa fecha promovidas por su clero, desde el D.F., Sonora y otras localidades de Morelos, como Oaxtepec. Esta característica origina una forma diferente de vivir la fiesta, que de por sí, no es de las más llamativas de este ciclo.

Básicamente, el viernes, se celebra una misa tradicionalista al medio día donde hay bautizos, primeras comuniones y confirmaciones, al término de la cual se bendicen todas las imágenes. El resto se desarrolla fuera del templo (aunque permanece abierto para pasar a saludar la imagen de Jesús Nazareno, y los mariachis o bandas contratadas para las mañanitas entran conforme llegan). En el atrio se realiza la danza de “los retos”, donde se construyen en ambos extremos de un campo, unas gradas de madera, que son los cuarteles de los que luchan. Una parte está vestida de azul y la otra de rojo, ambas partes llevan cascos envueltos en papel metálico, espadas y capas. Avanzan en hilera unos hacia otros y al cruzar golpean sus espadas, después regresan en hilera rodeando al enemigo hasta sus cuarteles. Una banda acompaña con su música esta representación.

En la noche se quema el castillo y hay baile con un grupo musical. La feria comercial instalada para esta ocasión, fuera del atrio, permanece toda la semana. El sábado y domingo, hay rodeo.

La situación que se vive en este pueblo en lo referente al conflicto entre tradicionalistas y católicos, hace evidentes algunos datos sugerentes para la comprensión de la lucha por la hegemonía religiosa y cómo lo vive el pueblo en sus conflictos internos de competencia, pertenencia e identidad.

De manera muy superficial, hay que recordar que el problema con la iglesia tradicionalista se remonta a los años 60´s, con ocasión del Concilio Vaticano II y su decisión de reformar la liturgia, dejando de lado el latín y adoptando las lenguas vernáculas para la celebración de la misa, dos aspectos entre muchos otros modificados a la hasta entonces operante liturgia tridentina. Las reformas estructurales de este concilio trajeron enormes problemas al interior de la iglesia católica, como la renuncia al ministerio de gran cantidad de sacerdotes y consagrados en general que ya no encontraban su lugar en medio de estas nuevas disposiciones. Entre los inconformes se encontraba Marcel Lefebvre, obispo francés que consideró el concilio como una afrenta al sano ejercicio litúrgico, decidiendo no acatar las disposiciones dictadas por el mismo. Ante esto, el Vaticano actuó cautelosamente y no lo excomulga, sino que sigue el caso a la distancia. No obstante, el 30 de junio de 1988, Lefebvre ordena a cuatro obispos sin permiso del Vaticano y el papa Juan Pablo II debe asumir postura disciplinar, excomulgándolo. En un contexto más cercano temporalmente, el obispo tradicionalista Bernard Fellay –sucesor de Lefebvre- mandó una carta al Vaticano en el 2004 intitulada: “Del ecumenismo a la apostasía silenciosa, 25 años de pontificado”, que consistía en 50 páginas de una evaluación –desde su perspectiva- del pontificado de Juan Pablo II, páginas no muy amables que definitivamente encendieron los ánimos en Roma, atrayéndole la excomunión. Ahora bien, cerrando más el círculo de esta apretadísima presentación del problema con los tradicionalistas, me referiré a su interesante situación en México. A partir de la enmienda constitucional de 1992, surge la posibilidad de que los credos obtengan su registro como Asociación Religiosa (A.R.), evidentemente tras un breve período de sana desconfianza, la avalancha de denominaciones de credos acuden a obtener su registro. Entre ellos estaba la iglesia tradicionalista, cuyo nombre oficial es Iglesia Tradicionalista México-Estados Unidos, con sede oficial en el D.F., en la Parroquia de la Misericordia ubicada en la colonia Morelos. Este reconocimiento le da cierta seguridad sobre la potestad ejercida de algunos

templos que la iglesia católica le venía peleando desde los 70´s, entre los cuales destacan Atlatlauhcan, Oaxtepec y Cocoyoc en Morelos.

Paralelamente, en México en años recientes ha venido creciendo la devoción a la Santa Muerte, culto que en el 2005 solicitó ante la Secretaría de Gobernación su registro de A.R. y le es negado. Evidentemente le es negado por el gobierno este registro, porque tradicionalmente se ha venido perfilando como un culto ampliamente abrazado por personas cuyo "trabajo" los pone en contacto cercano con la muerte y son grupos enemigos del estado como narcotraficantes, contrabandistas, secuestradores, ladrones, etc. que buscan en la Santa Niña una alianza en medio del peligro. El culto de la Santa Muerte, al serle negado su reconocimiento oficial, busca aliados en un momento en que la iglesia tradicionalista también los requiere debido a su fragilidad como institución frente a una iglesia católica hostil y abiertamente en contra de ella. El resultado fue que en ese mismo año, la iglesia tradicionalista adopta el culto a la Santa Muerte, dando como consecuencia que la jerarquía católica inmediatamente los demanda ante la Secretaría de Gobernación acusándolos de violar sus propios estatutos al adoptar un culto ajeno a su "corpus" registrado como A.R. ante la misma secretaría. Aquí tenemos a la iglesia católica y al Estado, frente a un enemigo común, aliándose. Obviamente el registro A.R. le es retirado a la iglesia tradicionalista, lo que le posibilita una ventaja considerable a la iglesia católica en lo que respecta a su lucha de décadas atrás por recobrar los templos ocupados por los tradicionalistas, y obviamente, el control sobre esa población. Este es un ejemplo de lucha por la hegemonía religiosa que la iglesia católica protagoniza, donde no acepa rival y donde logra alianzas con el poder hegemónico del estado para conseguir sus propósitos. Pero no acaba aquí la cosa, sino que se complica mucho más, porque dentro de las comunidades involucradas, estos procesos acentúan divisiones y competencias preexistentes, abanderándose en la adhesión a tal o cual culto como una estrategia de diferenciación frente a los "contrarios".

Me he extendido un poco presentando el marco general de este conflicto entre católicos y tradicionalistas a nivel global, ahora vamos al caso concreto, que es

Atlatlauhcan, Mor., donde el convento del s. XVI es sede de la iglesia católica tradicionalista, a despecho de la iglesia católica romana que construyó su templo, con el mismo santo patrono San Marcos, en otro lugar, donde vive el sacerdote católico que organiza la catequesis y el culto reformado a partir del Vaticano II. Esta situación se repite en las comunidades morelenses vecinas de Oaxtepec y Cocoyoc.

Ambas sedes impulsan una catequesis que exalta las diferencias entre las dos denominaciones religiosas, utilizando medios escritos (volantes, carteles, folletos), pero sobre todo, el púlpito, para explicar a sus fieles por qué están en lo correcto y los de enfrente se equivocan.

Lo interesante es destacar la relación que se establece entre los curas, tanto tradicionalista como católico, cuyo proyecto está dictado desde fuera, apegándose a una constitución dogmática rígida, en prosecución de objetivos a alcanzar en el más allá, y los mayordomos, que se centran en el culto debido a las imágenes, con un margen más amplio de espontaneidad y objetivos a lograrse en el más acá.

El conflicto suscitado entre católicos y tradicionalistas ocasiona un nutrido oleaje que cada cual aprovecha para su navegación. El primer golpe vino desde la hegemonía católica que pretende expulsar a los tradicionalistas de esta región, tenemos aquí un caso de "competencia religiosa", como señala Guillermo de la Peña[183]. Una competencia que no implica únicamente a las dos religiones institucionales confrontadas, sino también, -y es lo que más nos interesa- a las autoridades religiosas tradicionales de Atlatlauhcan, presentes en ambos templos.

El hecho de estar confrontadas ambas iglesias, ha ocasionado profundas divisiones en el pueblo, donde el referente ya no es uno sólo en Atlatlauhcan, sino que la parte tradicionalista se centra en el convento y su culto en latín, mientras que la parte católica se centra en su parroquia y su culto reformado en español. Sin embargo estas divisiones no son nunca tajantes, pues a pesar de la división de cultos durante el año litúrgico, la feria del tercer viernes de cuaresma en honor

[183] Guillermo de la Peña, "El campo religioso y la diversidad nacional", *Relaciones*, núm. 100; vol. XXV, CIESAS-Occidente, México, 2004.

al Señor de Tepalcingo –que se venera en el convento- y las celebraciones de semana santa son en el convento con el sacerdote tradicionalista, porque “así es”, según refieren los habitantes, “para la semana mayor debe ser en el convento”, no sólo para la feligresía tradicionalista sino también para la católica, que –en su mayoría- prefieren seguir con la tradición de celebrar la semana santa en el convento aún cuando su sacerdote católico realice las celebraciones correspondientes en su parroquia e intente con ahínco cada año que sus feligreses no se vayan al otro culto durante la semana santa.

El gran tema dentro de la parte católica es la “reunificación”[184]o “reincorporación” de los tradicionalistas a la iglesia única y verdadera que defienden son ellos mismos. Este tópico ocasiona reacciones interesantes en uno y otro lado, porque pareciera como si ambas partes estuvieran de acuerdo en esa reunificación, es decir, la ven como necesaria a la larga, pero siempre y cuando, sean los otros los que vengan a amoldarse a lo propio. Los católicos ven con optimismo la posibilidad de recuperar el convento para su culto, pero no conciben la idea de cambiar su centro de poder allá. Es decir, quieren recuperarlo, pero la parroquia seguirá siendo su parroquia, donde deberá seguir viviendo el sacerdote y donde se conservarán las mayordomías allí establecidas para todo el pueblo.

Los tradicionalistas, por su parte, no tienen inconveniente en reunificarse, si y solo si, el convento es el centro religioso y la parroquia católica se subordina a calidad de capilla, conservan las mayordomías que actualmente tienen, obviamente desapareciendo las del templo católico, y la misa sigue siendo en latín.

En la división religiosa se esconden factores identitarios a los que no se está dispuesto a renunciar. En la pugna entre qué mayordomías deben subsistir y cuáles no, hay una lucha por el poder.

---

[184] Cabe señalar que en otras partes del mundo, el conflicto tradicionalistas vs. Católicos ha tomado otro matiz, con resultados muy diferentes. Por ejemplo en Brasil, están a punto de la reincorporación a la iglesia católica a través de negociaciones de sus líderes, donde se respetaría el orden sacerdotal de los consagrados tradicionalistas y se levantarían las penas de excomunión decretadas para esa iglesia local.

6.2.4.3. Amayucan

Esta feria se realiza de una manera muy modesta, en coordinación con las actividades de la de Atlatlauhcan, en lo que corresponde a la misa (aunque en Amayucan no son tradicionalistas), el baile, el rodeo y los fuegos artificiales. En los horarios establecidos en Atlatlauhcan para estas actividades no se sobrepone ninguna en Amayucan, y los habitantes refieren el lazo con esa población, para visitar al santo de Tepalcingo que allí se venera. Prácticamente la feria de Amayucan termina el domingo después del cuarto viernes, y no toda la semana como en la mayoría de los demás casos. La imagen venerada en Amayucan es el Señor del Pueblo, el cual no establecen ningún parentesco ni relación con el de Cuautla, pero sí con el de Tepalcingo, el cual dicen que es su gemelo. La imagen del Señor del Pueblo es muy semejante a la de Tepalcingo, un Cristo caído con la cruz a cuestas. Es muy interesante resaltar la relación que se establece entre Tepalcingo, Amayucan y Atlatlauhcan, pues el santo de Amayucan es gemelo del Señor de Tepalcingo, y acuden a la fiesta de éste el tercer viernes de cuaresma, y –cuando celebran a su Señor del Pueblo- el cuarto viernes, toman en consideración las celebraciones realizadas en Atlatlauhcan, en honor al mismo Señor de Tepalcingo. La gente de Amayucan refiere que son gemelas porque fueron hechas simultáneamente y de hecho ambas iban hacia Tepalcingo, pero cuando pasaron por Amayucan, su Señor del Pueblo se puso tan pesado que se tuvo que quedar allí, mientras que el Jesús Nazareno de Tepalcingo pudo proseguir hasta su lugar.

El viernes, desde muy temprano en la mañana le llevan mañanitas al Señor del Pueblo, después se celebra la misa temprano, alrededor de las nueve de la mañana, porque al mediodía es en Atlatlauhcan, donde permanecen hasta la noche, para participar en la quema del castillo y el baile. El resto del día, después de la misa, ya no hay actividades en Amayucan, pero la iglesia permanece abierta para poder saludar a lo largo del día al Señor del Pueblo (cosa muy especial, pues esta iglesia permanece siempre cerrada, sólo se abre para las celebraciones específicas que tengan lugar e inmediatamente se vuelve a cerrar). Durante este

tiempo que permanece abierta la iglesia, el Señor del Pueblo es colocado fuera de su urna, frente al altar, para que la gente pueda persignarse con él y entregarle flores.

El sábado hay comida en casa del mayor del Señor del Pueblo, después de la cual, acuden en grupos nuevamente a Atlatlauhcan al rodeo. Durante el viernes, sábado y domingo, rodean la iglesia juegos mecánicos y puestos de comida, los cuales desaparecen el lunes.

6.2.4.4. Miacatlán

La feria de Miacatlán del cuarto viernes, se realiza en honor del Cristo de la Vidriera, el cual se encuentra en la parroquia de Santo Tomás. Su imagen es la siguiente:



El Cristo de la Vidriera de Miacatlán, Mor. en su fiesta. (Foto propia).

Es muy importante señalar la peculiar distribución espacial de los santos en esta celebración, pues la parroquia de Santo Tomás es muy pequeña, pero cuenta con un gran atrio y, a un costado del templo, una tarima con un gran espacio techado con láminas de metal, para las celebraciones grandes, como ésta.

En dicha tarima se coloca el enflorado y allí se acomodan el Cristo de la Vidriera, llamado así porque todo el año está en una vidriera empotrada en el muro del templo, sólo sale para su fiesta el quinto viernes de cuaresma, y durante la semana santa. Acompaña al Cristo de la Vidriera, el Alma de la Virgen –"su mamacita", como refieren cariñosamente los pobladores- y dado que es su mamá, ella "vive enfrente", pues efectivamente, cruzando la calle lateral, está el templo del Alma de la Virgen. Finalmente, en el entarimado no podía faltar el anfitrión, el santo de la casa, Santo Tomás, vestido finamente para la ocasión.



Vista de la iglesia del Alma de la Virgen, al fondo, desde la puerta lateral del atrio de la iglesia de Santo Tomás. (Foto propia).



Imagen del Alma de la Virgen, Miacatlán, Mor. (Foto propia).

Aparte del enflorado y los vestidos de gala para los santos, en las entradas de ambas iglesias se colocan portadas con semillas, diamantina y flores de plástico.

Las actividades inician desde muy temprano con la quema de cohetes en honor del Cristo de la Vidriera, a las cinco de la mañana, seguido por las mañanitas, las cuales son tanto para el Cristo, como para su mamá, el Alma de la Virgen.

La misa solemne es al mediodía, donde hay bautizos y primeras comuniones, pero durante toda la mañana y tarde se rezan innumerables rosarios dirigidos por rezanderos locales.



Portada en la puerta principal de la iglesia de Santo Tomás. Quinto viernes de cuaresma 2007. (Foto propia).



Portada en la puerta principal de la iglesia del Alma de la Virgen. Quinto viernes de cuaresma 2007. (Foto propia).

Algo digno de mencionarse en la celebración del 2007, fue la participación especial de un grupo venido de Oaxaca, para presentar la Guelaguetza y vender artesanías. Fueron invitados por las autoridades municipales, en el contexto de los disturbios que tuvieron lugar en Oaxaca y no pudo realizarse la Guelaguetza en el 2006, los artesanos comentan que "se nos quedó todito, acaparamos desde un año antes y nos quedamos con todo sin poder hacerlo dinerito". Esta fue una

iniciativa del municipio sin consultar al comité de fiesta integrado por el cura y sus grupos de pastoral, y los mayordomos. A éstos últimos les molestó enormemente esa determinación, pues desplazaron a los comerciantes locales y vecinos cercanos a las calles laterales, dejando el derredor de la iglesia y la plaza a los de Oaxaca. Algunos comerciantes molestos comentaban: “cada año vienen de Oaxaca y venden, como todos vendemos, pero este año es puro Oaxaca y así no se hacía nunca”.



Cartel del municipio anunciando la fiesta con Guelaguetza. Quinto viernes de cuaresma 2007. (Foto propia).



“Marmota” para los bailes de la Guelaguetza. Quinto Viernes, Miacatlán, Mor. 2007. (Foto propia).



Manta de bienvenida a la feria de Miacatlán, Mor. 2007. (Foto propia).

6.2.5. Quinto Viernes

El quinto viernes de cuaresma se celebran dos grandes ferias simultáneas, a saber en: Ocuilan, estado de México y Mazatepec en el estado de Morelos, cuyas demandas y peregrinos llegan de muy diversos y distantes lugares.

6.2.5.1. Ocuilan

En Ocuilan, la feria del quinto viernes se realiza en honor al Cristo del Calvario. Esta imagen se encuentra en la cima de un cerrito que está en las orillas de la población. Desde la parroquia –dedicada al Santo Santiago- se puede observar perfectamente el pequeño cerro con su iglesia en la cima. El Cristo del Calvario es un cristo crucificado, que sostienen se apareció en 1537. Los habitantes de Ocuilan aseveran que es el mismo cristo que el de Mazatepec y por eso se le da culto en la misma fecha, es decir, el quinto viernes de cuaresma. La imagen aparece a continuación:



Cristo del Calvario en Ocuilan, Edo. de México. Imágenes tomadas de las estampas repartida por los mayordomos del 2005, en la fiesta del quinto viernes de cuarsma.

En esta fiesta, la organización recae en tres grupos principales: los mayordomos del Calvario, el consejo parroquial y las autoridades municipales. Entre los tres grupos, se establece una clara rivalidad, la cual no lleva a la ruptura, pues se necesitan mutuamente, por lo que se observa una tensa coordinación en base a negociaciones.



Cartel de fiesta de Ocuilan, Edo. de México, con ocasión de la fiesta del Quinto Viernes de Cuaresma, 2005. Nótese que abajo hay una parte tachada con plumón negro, pues cuando se imprimieron los carteles cooperaban tanto las autoridades municipales, como el consejo de colaboración (integrado por los mayordomos y el consejo parroquial), por un conflicto posterior a la impresión, borraron a las autoridades municipales. Las actividades religiosas se imprimen en otro cartel, por el consejo parroquial, pues no consideraron oportuno mezclar lo mundano con lo religioso, además de que no les pareció propio anunciar misas patrocinados por las cervecerías. (Foto propia).

Los mayordomos se encargan de todo lo relacionado con el culto debido a la imagen del Cristo, el adorno de la iglesia, los cohetes y fuegos artificiales, las danzas de arrieros, la comida para los asistentes, las mañanitas al santo, la recepción de las demandas que asistan a la fiesta, etc. Por su parte, el consejo parroquial, lidereado por el párroco, se encarga de realizar actividades litúrgicas, catequéticas y sacramentales paralelas a las actividades organizadas por los

mayordomos en el Calvario, pero ellos usando como centro de referencia la parroquia. Esto implica tensión, pero no ruptura, pues los mayordomos requieren la presencia del sacerdote en sus celebraciones del Calvario, el cual, las realiza no muy gustoso, siempre regañando por esas “desviaciones de ignorantes de la doctrina” y quejándose del excesivo gasto en realizar la fiesta y el poco dinero que a él le dan por sus servicios. A su vez, el sacerdote aprovecha todo el esquema organizativo de los mayordomos, para “colgar” de esta estructura su plan catequético para aumentar su influencia entre los habitantes. De la misma forma se dan las relaciones de estos dos grupos organizadores, ya mencionados, con las autoridades municipales, las cuales se encargan del orden y seguridad del evento, para lo cual deciden qué calles cerrar, cuáles cambian de dirección, dónde se colocarán los puestos de comida, dónde los de mercancías y dónde los de juegos mecánicos. Evidentemente se encargan también del cobro correspondiente de derechos por el uso del espacio asignado. Aquí se crea un tironeo de intereses y negociaciones muy evidente. Por ejemplo, el sacerdote está de acuerdo en que le cobren a los mayordomos el uso de sus propios puestos[185], de la misma manera que a cualquier comerciante foráneo que llega con ocasión de la feria, pero no está de acuerdo en que le cobren por sus propios puestos, es decir, los colocados para la iglesia. De la misma forma, a los mayordomos no les parece que les cobren a ellos, igual que a los extraños, pero que al cura y su consejo sí le cobren si se sale del atrio. Ahora bien, aunque nadie esté de acuerdo, todos pagan, porque de eso depende su posición en la siguiente distribución espacial de la feria

[185] Aquí vale la pena clarificar que tanto los mayordomos como el consejo parroquial ponen cada año puestos propios, cuyas ganancias son para el grupo y no para individuales. Estos puestos son generalmente de comidas, donde los miembros aportan en especie y trabajo para transformarlo en dinero, pero también incluye los puestos de venta de artículos religiosos. Entonces tenemos distinciones entre los puestos de la feria:

- puestos foráneos (los comerciantes de comunidades aledañas y “ferieros” o “cazaferias” que llevan las atracciones, como juegos mecánicos, de suertes, espectáculos ambulantes, etc.).
- Puestos de los mayordomos.
- Puestos del consejo parroquial. (El atrio de la parroquia está exenta de pago, pero queda muy al margen del grueso del conjunto, por eso salen a instalarse entre los demás puestos y ese es el punto de discusión por el cobro).
- Puestos del municipio (los únicos exentos de pago de uso del espacio, pero quedan limitados al patio de la casa de cultura e inmediaciones del palacio municipal).

del próximo año. Este último grupo de los organizadores –las autoridades municipales- planea una serie de actividades culturales tales como: danzas regionales, cuentacuentos, conferencias de cronistas de la región, talleres de artesanías y venta de los productos de sus alumnos, presentación de estudiantinas, tríos y coros, etc. Lo que llama mucho la atención es que, igual que en el caso del consejo parroquial, "cuelgan" sus actividades de la estructura levantada por los mayordomos. En los tres casos, el motivo de las actividades es el milagroso Cristo del Calvario, así se anuncian y lo reconocen.

El viernes de la fiesta, inician las mañanitas desde muy temprano, los grupos de banda y mariachi van acercándose a la iglesia del Calvario y tocan de acuerdo a lo contratado, media hora, una hora completa, y de vez en cuando alguien que se luce pagando una hora y media. Esto no es un espectáculo para un público espectador, de hecho, las primeras mañanitas a las seis de la mañana, tocan solos con el santo y algún mayordomo que barre el atrio. A medida que avanza el día, los grupos se enciman y puede observarse a un mariachi frente al altar, tocando al mismo tiempo que una banda norteña en la entrada y otra banda de viento detrás de ella, ya en el atrio. Lo importante es que al Cristo se le cumpla con lo acordado. Unas mañanitas son puestas por los mayordomos, pero la mayoría provienen de particulares que pagan una promesa o piden un favor especial. A lo largo de la semana, especialmente en viernes, sábado y domingo, pueden cantarse hasta cuarenta mañanitas, todas programadas entre seis de la mañana y el mediodía.

Mientras las mañanitas son tocadas ininterrumpidamente, van llegando las demandas del Señor del Calvario, de distintas procedencias, tales como: Toluca, Tenancingo, Malinalco, Atlapulco, Santiago Tianguistenco, todas en el estado de México, y Cuautla, Cuernavaca, Tlayacapan, Yautepec, en el estado de Morelos. Estas demandas, van desde un pequeño grupo de cuatro personas cargando una imagen en sus manos y tocando una campana, hasta procesiones de más de treinta personas con velas, una imagen en andas y una banda que los acompaña. Sea cual fuere el caso, todas llegan exclusivamente el viernes, pues como ellos

dicen, es el “mero día”[186], y son recibidas por los mayordomos del Calvario, quienes abrazan a la entrada del templo al encargado de la demanda, saludan de mano a todos los asistentes, les recogen la alcancía y les indican dónde colocar su imagen, cerca de la imagen principal del Cristo del Calvario.

Así pues, en torno al altar se reúnen una gran cantidad de imágenes de este Cristo, de todos los tamaños, de bulto o en cuadro, con urna o sin urna, y allí “oyen misa” al mediodía, mientras en el atrio se encuentra la gente congregada y se desarrolla la danza de los arrieros.



Iglesia del Calvario en Ocuilan, Mex, en la fiesta del Quinto Viernes de Cuaresma. (Foto propia)

[186] Es interesante señalar que aquellas demandas de lugares que se dedican a la agricultura o el comercio propio, son las más numerosas, pues ellos deciden sus tiempos. En cambio las provenientes de ciudades, donde la mayoría se contrata como obreros o empleados de cualquier tipo, mandan su demanda con el mayordomo y su familia, mientras que el resto de los devotos llegan el sábado por la tarde o el domingo, cuando ya no hay compromiso laboral con sus patrones. Fue el caso, en el 2005, de la demanda proveniente de Toluca, su encargado llegó con su esposa y sus dos niñas, y me refirió lo siguiente: “antes, cuando sembrábamos nos veníamos para acá todos juntos en viernes. Ahora, pues ya nadie siembra, y van al centro a trabajar, o las fábricas, o van a la escuela, por eso me vengo con mi familia porque el cristito tiene que estar aquí hoy, porque este es el mero día de su fiesterita. Ya mañana y el domingo se vienen los demás, pero sí vienen”.



Mulas preparadas para la danza de los arrieros. Ocuilan, Mex. (Foto propia).

La gente que acude con el Cristo, primero pasa a saludarlo en su iglesia y muchos se "limpian" con una veladora, después de lo cual acuden a un oratorio construido al lado del templo, para allí quemar su veladora mientras rezan un poco.

En el año 2005, el adorno del templo fue proporcionado por los de Ocuilan que están en Estados Unidos, un mayordomo estaba encargado de videograbar toda la fiesta, resaltando los adornos, y el video se les envía por paquetería, como parte del "informe" que los mayordomos deben dar para su rendición de cuentas al término de su gestión anual.

El viernes, sábado y domingo, son los días más intensos de la feria, aunque ésta se prolongue hasta el jueves siguiente. Las actividades en el fin de semana son: rodeo, baile, el castillo, y danzas de arrieros por dos días. El resto de la semana las actividades disminuyen considerablemente y se centran en la actividad comercial y de diversión.

6.2.5.2. Mazatepec

En Mazatepec, la fiesta del quinto viernes se realiza en un cerro a las orillas de la población, en el santuario del Cristo de Mazatepec, en la cima del mencionado cerro. Este santuario se une por una calzada con el cementerio, dentro del cual está la iglesia de la virgen de Guadalupe.

La imagen que se venera en el santuario es una pintura de un Cristo crucificado con la Virgen y San Juan al pie de la misma, clara referencia al episodio evangélico de Jesús entregándole a su madre al discípulo amado.

La pintura está plasmada directamente sobre la piedra. Algunas personas refieren que esas imágenes de hombre y mujer, son esposos, un mayordomo me indicó que eran una pareja de esposos que ayudaron al Cristo, después de su aparición, a que se le construyera la iglesia, motivando y movilizando a los habitantes de Mazatepec para hacerlo, y como recompensa, se pintaron junto al Cristo.



Cristo de Mazatepec, Mor. (Foto propia).

El día de la fiesta, el quinto viernes de cuaresma, el santuario se enflora y se coloca una portada con flores y semillas en la entrada. La fila para poder pasar detrás del cristo y persignarse tocando el cristal que lo cubre es inmensa. A diferencia de otras ferias ya descritas en este capítulo, la presencia del sacerdote es prácticamente imperceptible, solamente llegó a decir misa y se retiró inmediatamente. Tampoco se notaron intentos de catequesis, ni ninguna actividad coordinada desde la parroquia que se adjuntara a la celebración popular.

La calzada que une ambas iglesias se encuentra totalmente abigarrada de puestos, tanto de mercancías, como de comida. En el interior de la iglesia de la virgen de Guadalupe, se reúnen las imágenes que participarán en las representaciones de Semana Santa: San Ramitos o Señor de los Ramos; la Dolorosa, la Verónica y la Cruz. La gente que ingresa al templo, toca todas las imágenes y se persigna, teniendo un lugar central la dolorosa, la cual está puesta al centro, justo frente al altar, y siendo ante esta imagen ante quien más demoran rezando y platicando en voz baja.



Cristo de Mazatepec, Mor. en su urna dentro del santuario. (Foto propia).

En cuanto a las demandas del Señor de Mazatepec, se puede apuntar que acuden muchas del estado de Morelos, desde Cuernavaca, Cuautla, Yautepec, Tetela del volcán, Amayucan, etc. Entre tantas provenientes del mismo estado, destaca la única encontrada no morelense, y provenía del D.F., de San Francisco Tlaltenco, Tláhuac donde celebran al Cristo de Mazatepec cada año del 15 al 24 de marzo, y que asisten en este quinto viernes a la feria, portando su imagen en una pequeña vitrina, para que pasen los Cristos juntos los principales días de fiesta, pues permanecen el fin de semana completo.



Entrada al Santuario del Cristo de Mazatepec, Mor. el día de su fiesta, el Quinto Viernes de Cuaresma.(Foto propia).

6.2.6. Sexto Viernes de Cuaresma

El sexto viernes de cuaresma, el ciclo se cierra con la celebración en Amecameca, después de haberse iniciado en esta misma comunidad con el primer viernes. Todos los pueblos están de acuerdo y reconocen a Amecameca como el inicio y cierre del ciclo de cuaresma. En el caso de Chalcatzingo, también se realiza en esta fecha una pequeña feria de un alcance mucho más local, entre vecinos de esta comunidad. Un mayordomo de San Mateo, que es el santo patrono de

Chalcatzingo, lo expresaba -en la Semana Santa del 2005- en estos términos: “es una feria chiquita, porque todo está bien triste, todavía no llueve y todo está muy feo, además la gente no tiene dinerito y pues así no sabe, no puede uno comprar mucho, la mera fiesta es el 21 de septiembre, con San Mateo, allí ya hay maicito, ya hay dinerito, y se disfruta más. Pero de todos modos el costumbre aquí es que el sexto viernes de cuaresma se hace nuestra feriecita”.

Vale la pena recordar que en la liturgia católica oficial, la denominación de “sexto viernes de cuaresma” resulta inexistente, pues ésta considera el viernes posterior al miércoles de ceniza, como viernes de ceniza y no primer viernes de cuaresma, lo cual sí hacen nuestras comunidades referidas.

6.2.6.1. Amecameca

Esta feria en Amecameca, “cierra” el ciclo de ferias de cuaresma, si podemos usar esta expresión, pues, como profundizaré más abajo con lo referente a la semana santa, la secuencia de celebraciones irrumpe en la semana santa y continua una o dos semanas después. En todo caso, todos los pueblos registrados coinciden en que Amecameca abre y cierra en lo que toca a los viernes de cuaresma.

Se trata de una feria pequeñísima y de muy poca convocatoria, todos saben que se realiza, pero casi no hay asistentes, incluso en los comercios, prácticamente se ha regresado a la normalidad.

A diferencia del primer viernes, en la iglesia del Sacromonte no hay ninguna actividad, y en la parroquia sólo hay algunas misas y mañanitas en honor al Señor del Sacromonte todavía presente allí, pues recordemos que regresará a su cerrito hasta la octava del viernes santo. En esta fecha no hay afluencia de demandas, pues ya acudieron el primer viernes.

6.2.6.2. Chalcatzingo

En esta población se celebra este sexto viernes de cuaresma una pequeña feria que sólo atrae a dos o tres pueblos vecinos de Chalcatzingo. La mayoría de los pueblos participantes en el resto del ciclo ni siquiera saben de su existencia. En

este lugar no hay santuario, ni alguna imagen especial que celebrar ese día, simplemente se reúnen en la parroquia, junto con San Mateo (patrono del lugar), las imágenes propias de la Semana Santa, que son: una Dolorosa, un Santo Entierro y una Cruz. El templo es adornado con flores y una discreta portada de flores y papeles de colores. El anfitrión, que es San Mateo, es vestido de fiesta. Se sacan todas las bancas a un costado de la iglesia y solamente se dejan frente al altar tres mesas, una para cada una de las imágenes antes mencionadas. En los alrededores del templo se colocan una que otra atracción, como juegos mecánicos o juegos de suertes, además de algunos puestos de comidas y bebidas.

Esta discreta feria se prolonga hasta el lunes siguiente, y durante los cuatro días las escasas actividades son anunciadas en cartulinas escritas a mano. El viernes se tocan las mañanitas antes del mediodía, para que alrededor de las doce se celebre la misa solemne (con incienso y procesión de entrada). No hay baile de fiesta, ni rodeo, ni castillo, aunque sí muchos cohetes a lo largo del día, y bailan las pastoras en la tarde en el interior del templo. El sábado es la comida en casa de los mayordomos de las imágenes de la semana santa, que son quienes organizan esta pequeña feria. El domingo y el lunes hay programados algunos momentos de rezo en la iglesia y el informe de los mayordomos.

6.2.7. Semana Santa en Tepalcingo

Tepalcingo tiene una semana santa muy activa e interesante, más que otros lugares. Destaca la forma de reunir las imágenes participantes de las representaciones de semana santa a través de procesiones que van de iglesia a iglesia, luego el uso de las imágenes en los días santos, y sus procesiones de regreso a sus lugares ordinarios. Es muy importante también el traslado del Señor del Sacromonte a Amecameca, donde permanece hasta el mes de junio, fecha en que los mayordomos del Sacromonte se los regresan a Tepalcingo. La vastedad del repertorio de santos, hace que sean muchas también las mayordomías que los cuidan, destacando las de Jesús Nazareno (que se encargan de la Dolorosa, la Verónica, San Ramitos y –por supuesto- el Jesús Nazareno o Señor de

Tepalcingo), la de San Martín (que se encargan del traslado de la cruz y el Santo Entierro), la del Sacromonte y la de Los Reyes (que se encarga del Cristo de las Tres Caídas).

6.2.7.1. Lunes Santo: traslado del Señor del Sacromonte a Amecameca

El lunes santo, en la iglesia de San Martín, tiene lugar la celebración de despedida al Señor del Sacromonte que será trasladado ese día a Amecameca, donde será recibido por los mayordomos del Sacromonte y colocado en la iglesia del cerrito del mismo nombre. La iglesia en sí no es adornada, salvo el lugar específico de la urna del Sacromonte. Todas las bancas son apiladas en un rincón del templo, dejando solamente tres hileras en línea con la pared lateral opuesta al lugar donde está el santo en cuestión. Frente a la urna del Sacromonte se coloca una mesa en donde se pone el ataúd de cristal reservado para el traslado, allí se limpia cuidadosamente, de forma especial los cristales. Después se colocan sábanas y cojines limpios en su interior y se deja abierta la tapa.

Una vez que está lista la urna para el traslado, se abre la urna donde está de ordinario el Sacromonte en la iglesia de San Martín, esto es, pegado a la pared lateral izquierda en un nicho empotrado en ella. Los mayordomos entonces limpian cuidadosamente el rostro del Cristo, le quitan cuidadosamente sus ropas y le ponen nuevas, lo peinan y le acomodan sus brazos y piernas. Todo esto se hace en la mañana, sin ninguna prisa, con pausas, en silencio, o hablando en susurros. Ya que están listos tanto la urna del traslado, como el Sacromonte aún dentro de su urna ordinaria, permanecen un buen rato ambos ataúdes de cristal abiertos y parece haber un breve receso, como contemplando lo hecho, comentando en voz baja lo bien que quedó todo. Alrededor del medio día, se saca al Sacromonte de su nicho estacionario, para pasarlo a la urna del traslado. Recordemos que es un Cristo movible, así que insisto en la plasticidad de estas imágenes. Se carga delicadamente al Cristo pasando un brazo debajo de la nuca y otro bajo las corvas de las rodillas. Al trasladarlo de una urna a la otra parece tal cual una persona desvanecida. Se coloca lentamente en la urna del traslado y se le cubre desde los

pies hasta el cuello con una sábana blanca, y “lo atrancan” con muchas almohadas pequeñas y largas forradas de tela blanca, para que no se mueva nada en su traslado.

Paralelamente, otros mayordomos y sus ayudantes estaban preparando en la calle la camioneta que transportará la urna. Se lava y llena de ramos de flores amarrados de los espejos, defensas, manijas y uniendo estos ramos entre sí con cadenas de papel crepé de color blanco y rojo.

En el interior de la iglesia, ya que está cerrada la urna del traslado, se sientan dos ángeles de madera, uno a los pies y otro en la cabecera y se coloca una flor blanca de crisantemo en medio de la tapa. Entonces sí tiene lugar un rezo, dirigido por un rezandero. Se trata de una especie de rosario, pues se rezan padrenuestros y avemarias, pero no se anuncian misterios ni nada, simplemente se reza de continuo, todos respondiendo a lo que el rezandero inicia. Esto se prolonga un poco más de una hora, después de lo cual, entre cantos dirigidos por las mayoras se lleva la urna lentamente hasta la camioneta, donde se asegura firmemente y salen en procesión motorizada, encabezando la camioneta del Sacromonte, seguida por otras donde van los mayordomos. Son alrededor de seis o siete camionetas, también adornadas con flores y papel rojo y blanco, pero mucho menos que la que lleva la imagen.

El Señor del Sacromonte de Tepalcingo será recibido en Amecameca, en la iglesia del cerrito por los mayordomos del Sacromonte, y se coloca en la iglesia a un lado de donde está el lugar del Sacromonte de Amecameca, pero recordemos que en esos momentos no está allí, pues se encuentra abajo, en la parroquia y no regresará hasta la octava del viernes santo. A partir de entonces sí podrán estar juntos, pues permanecerá “de visita” hasta el mes de junio, alrededor de la tercera semana, cuando los mayordomos del Sacromonte de Amecameca se los regresarán a los de Tepalcingo. Evidentemente, la mayordomía que recibe a su homóloga, organiza una recepción, comida, misa y borrachera, por lo que cada mayordomía cuando va a visita, permanece dos o tres días en el lugar.

6.2.7.2. Martes Santo: procesión y reunión de las imágenes en el santuario

El martes santo en la noche se realiza una procesión que parte de la iglesia de San Martín hacia la iglesia de Los Reyes, y de allí hacia el santuario del Jesús Nazareno de Tepalcingo. La finalidad es reunir en el santuario las imágenes que participarán en las celebraciones del jueves al domingo de semana santa. En la iglesia de San Martín están la cruz y el santo entierro, en la iglesia de Los Reyes está el Cristo de las Tres Caídas. Y finalmente en el santuario están San Ramitos, el Jesús Nazareno o Señor de Tepalcingo, La Verónica y La Dolorosa.

Desde aproximadamente las cinco de la tarde se reúnen en cada iglesia los mayordomos encargados de las imágenes, y comienzan a prepararlas.



Salida de la procesión de la Iglesia de San Martín, en Tepalcingo, Mor. hacia la Iglesia de los Reyes. Encabeza la Cruz y le sigue el Santo Entierro. (Foto propia).

Cristo de las Tres Caídas, en la Iglesia de Los Reyes, esperando la procesión proveniente de la Iglesia de San Martín con la Cruz y el santo Entierro, para ir juntos Hacia el Santuario donde los esperan Jesús Nazareno o Señor de Tepalcingo, La Verónica, San Ramitos y La Dolorosa. (Foto propia).



Cristo de las Tres Caídas a la salida de la Iglesia de Los Reyes, donde se detiene para ser cubierta antes de salir hacia el Santuario. (Foto propia).



Cristo de Las Tres Caídas a la salida de la Iglesia de los Reyes, siendo cubierto para poder peregrinar hacia el Santuario. (Foto propia).

En el templo se colocan las bancas en largas hileras puestas a lo largo del templo, y no a lo ancho como de ordinario. En medio del templo se colocan mesas y sobre ellas las imágenes, para, primero limpiarlas cuidadosamente, y después cambiar sus atuendos vistiendo a todas con color púrpura (excepto a la cruz, que se le coloca una manta blanca). Después de preparar las imágenes, un rezandero dirige algunos rezos que se prolongan por una media hora, para después tener allí mismo, en el interior de la iglesia, un convivio antes de salir en procesión, esto tendrá lugar cuando haya obscurecido totalmente, alrededor de las ocho u ocho y media. Se sirve refresco a la gente que ya ha empezado a reunirse y alguna botana, papas, frutas, pan de dulce, o cualquier cosa para entretenerse mientras llega la hora. Esta espera es alrededor de una hora u hora y media y la concurrencia se anima sentados alrededor de las imágenes comiendo, bebiendo refresco o agua y platicando un rato.

La iglesia de San Martín es la que da inicio a la procesión, dirigiéndose a la iglesia de Los Reyes así que cuando ya es tiempo de partir, los mayordomos disponen la siguiente formación: primero la Santa Cruz con su manta blanca, la cual es portada por un hombre con un cinturón de cuero. La cruz es realmente pesada y el camino cuesta arriba, por lo que generalmente no la carga la misma persona más de una calle. Enseguida de la cruz va el Santo Entierro en su ataúd de cristal, cargado por nueve hombres, que continuamente van siendo relevados. Detrás del santo entierro va el rezandero y las señoras cantoras con su altavoz, después de ellas toda la gente con una vela encendida en la mano. Tan pronto como la procesión pone un pie fuera de la iglesia, se echan las campanas al vuelo y seguirán repicando hasta que lleguen a la mitad del camino, lo cual es muy fácil de observar, pues la distancia que separa ambas iglesias es aproximadamente medio kilómetro en línea recta ascendente, por lo que, desde una y otra, se observa a la perfección el avance de la procesión. Una vez que llegan a la mitad del camino la iglesia de Los Reyes echa al vuelo sus campanas y las de San Martín dejan de tocar. Al repique de San Martín le llaman “avisar” que ya van los

santos, y al repique de la iglesia de Los Reyes le dicen “la respuesta” o “el recibimiento”.

Llegando a la iglesia de Los Reyes la procesión que trae a la cruz y al Santo Entierro no entra, sino que se forma en la calle que cruza, en dirección al santuario, y allí siguen rezando, mientras en el interior de esta segunda iglesia, terminan el rezo al Cristo de las Tres Caídas y la Dolorosa. Cuando terminan su rezo, salen del templo con el Cristo de las Tres Caídas. Tan pronto como llegan al pequeño atrio de esta capilla, se detienen y le cubren el rostro a la imagen con una tela de color blanco, para después incorporarse a la procesión estacionada que los espera afuera. La gente abre paso a la imagen del Cristo de las Tres Caídas y la Dolorosa, la cual se adelanta hasta formarse detrás del Santo Entierro. Una vez en sus lugares se reinicia la procesión camino al Santuario. En el camino se va nutriendo de toda la gente que se incorpora al pasar la hilera frente a sus casas, de tal manera que al llegar al santuario, alrededor de las diez y media de la noche, es una multitud considerable.

Al llegar al atrio del santuario, se les da la bienvenida a los santos echando al vuelo las campanas y lanzando una gran cantidad de cohetes durante varios minutos de manera ininterrumpida. Entrando al santuario, donde ya están puestos frente al altar el Jesús Nazareno en andas (el que se guarda en la sacristía), San Ramitos (un Jesús montado en un burro con una palma en la mano), La Dolorosa y La Verónica, se colocan al lado de éstos el resto de las imágenes e inmediatamente sacan de la sacristía un florero para cada uno de ellos y una canasta para las limosnas de cada uno. Se reza durante media hora y después un mayordomo del santuario recuerda de viva voz las actividades más importantes a realizarse del jueves al domingo. Después de esto, el santuario permanece abierto y una gran cantidad de personas se acercan a tocar a todas o algunas de las imágenes, mientras rezan entre murmullos frente a ellas. El templo permanece abierto hasta las tres de la mañana aproximadamente.



San Ramitos en el Santuario de Tepalcingo, durante la Semana Sta. (Foto propia).



Cristo con la cruz a cuestas colocado en la puerta lateral del Santuario de Tepalcingo, Mor., durante la semana Santa. Esta imagen no peregrina como las restantes, pero permanece en ese lugar toda la Semana Santa. (Foto propia).

6.2.7.3. Celebraciones de jueves, viernes y sábado santos

Las celebraciones del jueves, viernes y sábado santos se realizan en el santuario, incluso el vía crucis, aunque sale a recorrer algunas calles sale y regresa al santuario. No se mezclan estas celebraciones con las ceremonias litúrgicas oficiadas por los sacerdotes católicos del santuario, teniendo cada una su momento, y aprovechando los curas los momentos en que está reunida la gente después de alguno de los eventos organizados por los mayordomos.

El jueves santo se celebra la prisión del Cristo de las Tres Caídas, no se representa ni la última cena ni el prendimiento, directamente el Cristo movible que será utilizado al día siguiente para el Vía Crucis, se instala en una prisión construida con varas, ramas, palmas y adornada con muchas flores. Esto tiene lugar al atardecer, la prisión se construye en el atrio fuera de la puerta lateral, frente a la sacristía. La gente se aglomera alrededor de esta prisión, cuya parte frontal está cerrada por un barandal que llega a la cintura de un hombre adulto. De manera esporádica se organizan rezos, que terminan tan sorpresivamente como inician. Las personas se aglomeran para tocar al santo y persignarse. El Cristo se encuentra vestido con una túnica blanca.

Al día siguiente, viernes, alrededor de las diez de la mañana se reúne la gente en el santuario para empezar el Vía Crucis. Salen en andas, el Cristo de las Tres Caídas vestido ya con una túnica morada, con un mecanismo de cuerdas para simular las caídas y levantadas, tal cual lo describimos más arriba en el subtítulo dedicado a los Cristos movibles en Atlatlauhcan, a su lado la Virgen Dolorosa y detrás de ellos el Señor de Tepalcingo (el portátil). En cada lugar donde se establece una estación se coloca una mesa con flores e imágenes de santos, la variedad de éstos queda a la iniciativa de la familia que lo coloca.

Las últimas estaciones son en el santuario, donde permanecen la cruz y el Santo Entierro. Cuando es el momento de la crucifixión, le quitan la túnica al Cristo y lo amarran a la cruz, misma que se levanta y fija en una base portátil de madera. Cuando viene el desprendimiento, el Cristo de las Tres Caídas regresa al santuario y entra en escena el Santo Entierro, el cual es llevado al interior del

santuario, donde permanece hasta adelante en una mesa llena de flores blancas y rodeado de velas y veladoras. En este lugar permanece hasta el día siguiente –sábado-, hasta el mediodía, cuando es retirado, y se reacomodan todas las imágenes de la misma manera que estaban el martes santo y permanecen allí hasta el domingo, para la procesión de regreso a sus lugares.

6.2.7.4. Despedida de las imágenes y regreso a sus iglesias correspondientes

El domingo en la tarde, cuando ya declina el sol y el calor, la gente se reúne en el santuario para una misa que se conoce como misa de despedida, terminando el acto litúrgico, se preparan las andas para el regreso de cada imagen a su lugar. Sale del santuario una sola procesión encabezada por la cruz y seguida por el Santo Entierro, el Cristo de las Tres Caídas, la Dolorosa, la Verónica, el Jesús Nazareno en andas y San Ramitos, en ese orden. Recorren algunas calles entre cánticos y rezos, explosiones de cohetes y las campanas del santuario al vuelo. Después de un recorrido por algunas calles principales, ya no se trata de una sola procesión, sino de tres, una que sale hacia la iglesia de Los Reyes con el Cristo de las Tres Caídas; otra que regresa a la iglesia de San Martín con la Cruz y el Santo Entierro y una tercera que retorna al santuario con el Jesús Nazareno en andas, San Ramitos, La Verónica y La Dolorosa. Cada mayordomía toma sus imágenes y regresan a sus templos los santos, acompañados por las personas adscritas a cada iglesia. Una vez en sus lugares, sin más preámbulos son regresados a sus lugares ordinarios, donde al día siguiente, los mayordomos les cambiarán nuevamente la ropa.

6.2.8. Cristos movibles (Tres caídas y Santo Entierro) en Atlatlauhcan, Morelos. Semana Santa.

En Atlatlauhcan, se encuentran dos cristos movibles, uno de las tres caídas y el otro un santo entierro. En otras comunidades de la región hay también este tipo de cristos y el uso que hacen de ellos es muy similar a lo que aquí se describirá. Entre esos pueblos que cuentan con cristos movibles están: Amecameca, Mex. (el

Señor del Sacromonte), Amayucan, Mor. (Tres Caídas), Tepalcingo, Mor. tiene tres (Santo Entierro, Señor del Sacromonte y Tres Caídas).

En Atlatlauhcan, el Cristo de las Tres Caídas es el que se usa para la celebración de la última cena, el prendimiento y el encarcelamiento, todo en jueves santo. Al siguiente día, viernes santo, se le usa para el recorrido del Vía Crucis que culmina con su crucifixión y el posterior desprendimiento de la cruz, a partir de este momento sale de escena y entra el Santo Entierro que se usa para la velación y la procesión fúnebre.

El jueves santo, para la representación de la última cena, por cierto muy temprano para ser cena pues es al mediodía, se prepara en el patio del convento una larga mesa cubierta por manteles blancos. Ante esta mesa se sientan los doce apóstoles, que son doce hombres escogidos entre los vecinos, disfrazados con túnicas y mantas. En la cabecera, quien se sienta es el Cristo de las Tres Caídas, vestido con una túnica blanca. A todos los comensales se les sirve una pieza de pan y una copa de vino tinto, incluyendo al Cristo que está sentado a la mesa en su silla con las manos puestas sobre el mantel. Mientras comen, hay cantos, rezos y una lectura bíblica.

Habiendo terminado la cena, los apóstoles se levantan y cargan al Cristo en sus andas,[187] le dan varias vueltas al patio conventual, para después ser detenidos por los romanos, en ese momento, los apóstoles se retiran y los romanos amarran las manos del Cristo y le ponen una soga al cuello, aún en sus andas, y le dan otras vueltas en el patio conventual, para finalmente retirarse a un salón del mismo convento que ha sido acondicionado como la “Santa Prisión” y allí es puesto el Cristo, el cual permanecerá en ese lugar hasta el día siguiente cuando inicie el Vía Crucis.

El sacerdote no toma lugar en estas celebraciones, que se realizan en todo momento organizadas por los mayordomos del Señor de Tepalcingo. En la tarde y

[187] Estos cristos movibles, para pasearlos de pie, lo hacen en unas andas con un palo en medio, de donde se sujeta la cintura del cristo y luego con una cuerda que pasa por el pecho, debajo de las axilas y circunda los hombros, lo mantienen erguido. Esta cuerda va por debajo de la túnica y realmente es muy discreta. Este es el mismo mecanismo que permite simular las caídas y reincorporaciones del cristo durante el vía crucis.

noche del mismo jueves, dentro de la iglesia, el sacerdote celebra los oficios propios de este día. La gente oye misa y saliendo pasan a la “Santa Prisión” a rezar y persignarse con el cristo de las tres caídas que permanecerá en ese sitio toda la noche y toda la noche habrá vela para no dejarlo solo.

El viernes santo, antes de salir al Vía Crucis, el Cristo es cambiado de ropas, se le quita la túnica blanca y se le viste con una morada. El Vía Crucis inicia y termina en el convento, pero el recorrido es por las calles del centro de Atlatlauhcan, sin alejarse mucho del convento, pero serpenteando por muchas calles. El recorrido se hace mientras “las señoras de la iglesia” (como ellas mismas se denominan) entonan cánticos de perdón y arrepentimiento. Los mayordomos llevan varios rezanderos distribuidos en la procesión, algunos con bocinas portátiles, otros a viva voz, van dirigiendo –cada quien por su cuenta- los padrenuestros y avemarías en un enmarañado murmullo que se adorna aún más con las fuertes voces de las cantoras. En el recorrido se van haciendo las estaciones, deteniéndose la procesión en los altares proporcionados por diferentes familias que los mayordomos han coordinado. Cuando cada una de las tres caídas es anunciada por el rezandero, el Cristo recibe un fuerte tirón de la soga que lleva en el cuello, al tiempo que la cuerda que baja por su espalda es soltada, entonces el Cristo cae con gran realismo, pues los brazos y la cabeza se mueven, el pelo vuela (tienen pelo natural) y la postura en que queda es muy realista. Al momento de anunciar que se debe proseguir, sueltan la cuerda del cuello y tensan la de la espalda y el Cristo se levanta. El realismo no deja de ser muy llamativo, pues cada vez más el Cristo aparece más maltrecho, con la túnica ya chueca, despeinado y se va encorvando porque ya no se tensa igual la cuerda de la espalda. Para la estación de la crucifixión ya hay que estar de regreso en el convento, allí se coloca la cruz en el atrio, atorada con piedras y cubetas llenas de grava o cemento. Una vez asegurada, se le retira, dejando en su lugar la base improvisada. Al cristo se le quita la túnica y se le deja exclusivamente el sendal, también se le retiran las cuerdas y es fijado a la cruz amarrándolo de manos, pies y cintura, una vez listo,

se levanta la cruz y se fija en el lugar preparado. Está acompañado por la Verónica y la Dolorosa.

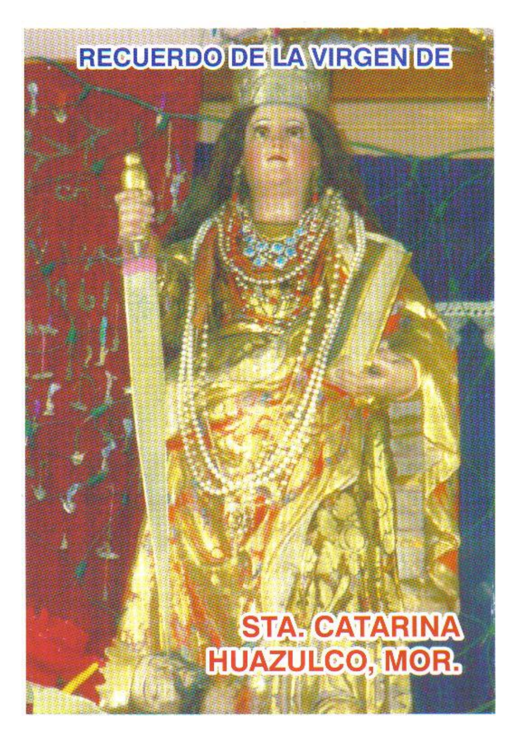
Para el desprendimiento de la cruz, se retira la misma y ya en el suelo se desata al Cristo el cual es retirado hacia el interior del templo, entonces se trae al Santo Entierro, fuera de su ataúd, en una especie de camilla con sábanas blancas, a este Cristo se le pasea por el atrio en procesión fúnebre y luego lo meten a la iglesia, donde está preparado frente al altar una cama de flores blancas, allí se le deposita con gran cuidado y reverencia, para permanecer en ese lugar hasta el sábado cuando será regresado a su ataúd de cristal. Nuevamente resalto el realismo de la imagen al moverse, pues en los cambios de su ataúd a la camilla, y luego a la cama de flores y luego nuevamente a su ataúd, es cargado como una persona, pasando los brazos debajo de su nuca y el otro bajo las corvas de las rodillas, al ser cargado así, la cabeza se cae hacia atrás y los brazos cuelgan sin control, en un realismo impresionante. Cada cambio que le hacen, lo peinan, le acomodan sus piernas y sus brazos, tratándolo con una delicadeza que no puede dejar de mencionarse.

El resto del viernes permanecerá allí hasta el sábado al mediodía. Nuevamente la gente se organiza para velarlo y que no esté solo. Las actividades litúrgicas son después de estos eventos, y el sacerdote no participa en las representaciones de las imágenes.

6.2.9. Feria de Huazulco (Martes Santo)

Esta feria en pleno martes santo (fecha inamovible cada año), se realiza en honor a Santa Catarina. Se trata de Santa Catarina o Catalina de Alejandría Originaria de Alejandría (Siglo IV). Mujer de noble cuna que estudió filosofía y se convirtió al cristianismo inspirada por un sueño de un ermitaño. Después, convirtió a la esposa del emperador Majencio, a un oficial y a doscientos soldados. En venganza, el emperador reunió a cincuenta eruditos paganos y la retó a un debate religioso. Después de una larga y acalorada discusión, las palabras de Catalina indujeron a los cincuenta eruditos a convertirse. A partir de aquí, hay dos

tradiciones diferentes, una sostiene que Majencio ordenó que la ataran a un potro, que la despedazó enseguida, esta tradición la representa con su mano sobre la rueda del potro, insignia de su martirio. La otra tradición sostiene que cuando esta santa estaba frente al potro, lo tocó y este se desvaneció, lo que atrajo más la furia del emperador que ordenó que fuera decapitada. En este último caso, se le representa con la espada, insignia de su martirio, y con una cabeza coronada (del rey que fue su verdugo) a sus pies, símbolo de su triunfo sobre aquél. Esta es la imagen que se encuentra en Huazulco, Mor. En ambos casos es patrona de la elocuencia, los filósofos, los predicadores, las solteras, las hilanderas y los estudiantes.



Estampa de Santa Catarina, repartida en su fiesta, el Martes Santo en Huazulco, Mor.

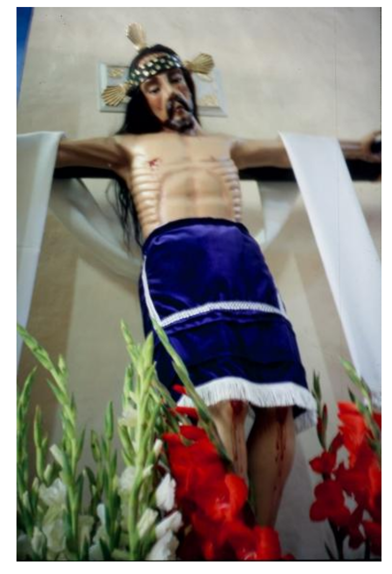
El martes santo, en la iglesia de Santa Catarina, se sacan todas las bancas y se colocan todo alrededor del interior del templo mesas sobre las cuales se colocan todos los santos presentes en la iglesia, los cuales abandonan sus nichos durante la semana de feria. Entre ellos están, obviamente, Santa Catarina hasta adelante, con un cristo crucificado a un lado y una virgen de la asunción al otro. En

ambos lados están las hileras de mesas en donde se pudo observar a San Francisco de Asís, San Miguel Arcángel, la Virgen de Guadalupe, la cruz (sin Cristo), Un cristo crucificado, La Verónica, San Juan Bautista, el Padre Jesús (una imagen de un Cristo de pie con una túnica roja), la Santísima Trinidad, el Niño Dios y un cuadro de las ánimas del purgatorio, entre otros no identificados.

Las personas hacen largas filas para tener la oportunidad de pasar frente a las imágenes, con ramos de flores en las manos, con los cuales "limpian" al santo e inmediatamente después se limpian ellos de pies a cabeza, las madres limpian a sus niños de la misma forma. También dejan veladoras en las mesas y el piso, las cuales son retiradas constantemente por los mayordomos, pues no caben todas.











Diferentes imágenes donde se ven algunos de los santos colocados en el interior del templo de Santa Catarina el Martes Santo en Huazulco, Mor. Las personas pasan por las imágenes ramos de flores y veladoras, para después restregárselas en su propio cuerpo y el de sus niños. (Fotos propias).

Al mediodía se celebra la misa solemne donde hay primeras comuniones y bautizos, después de lo cual bailan pastoras dentro del templo en medio de todos los santos y la gente que sigue entrando a limpiarse con las flores.

En la noche hay castillo y baile, los días siguientes hasta el próximo domingo la feria comercial continúa, la cual es marcadamente agrícola, pudiendo conseguirse en ella sillas de montar, sal para el ganado, animales vivos, yugos para yunta, entre otras cosas que no se observaron más que en la fiesta de Tepalcingo.

6.2.10. Reflexión conclusiva de las fiestas de cuaresma y Semana Santa

Nuestra región de estudio la hemos propuesto en base a un cuadrante imaginario cuyos límites quedarían constituidos por los santuarios de Chalma y Amecameca, en el estado de México, y los de Mazatepec y Tepalcingo, en Morelos. Dentro de este cuadrante hay numerosas poblaciones que participan en una complicada red festiva en derredor de los santos de cada pueblo, concentrándose de una manera especial estas celebraciones en la cuaresma y semana santa. Las relaciones sociales, políticas y económicas que se articulan junto con el aspecto religioso denotan una especial forma de existencia social que implica cosmovisiones articuladas y compartidas[188] entre los diferentes pueblos campesinos que intervienen en este ciclo festivo.

La vivencia concreta de religiosidad popular en estos pueblos, rebasa el ámbito íntimo de tal o cual comunidad en particular, y se articula en un territorio más amplio, *i.e.* regional, que implica el consenso sobre ciertos principios básicos a nivel de ideas, y también de ciertas instituciones populares, como las mayordomías, evidencian una dinámica y vigorosa organización social que opera frente a los poderes hegemónicos del Estado mexicano y de la Iglesia católica.

En una visión histórica, no pueden dejar de mencionarse las incursiones y establecimiento que las órdenes mendicantes hicieron desde el primer contacto, después de consumada la conquista. Muchos de los lugares –como conventos,

[188] *Cfr.* Johanna Broda, *Introducción, Op. Cit.*

ermitas e iglesias- que se remontan a esas fechas, siguen siendo lugares de culto católico, con una vivencia de religiosidad popular que apunta a otras raíces lejanas a la ortodoxia oficial de ésta Iglesia. Así mismo, no podemos dejar de lado el hecho, de que muchas de estas iglesias del s. XVI se construyeron sobre antiguos lugares de culto prehispánico, conservando una continuidad en la geografía sagrada, tal es el caso de Ocuilan, Atlatlauhcan, Chalma, Mazatepec, Amecameca, Xochitlán, Jonacatepec, entre otros.

La preponderancia agustina en esta región es digna de destacarse, pues recordemos que cada orden tenía su propia especificidad catequética, siendo la de éstos agustinos, una enseñanza prioritariamente cristocéntrica, lo cual resulta muy significativo si consideramos la importancia que en la religiosidad de estos pueblos en la actualidad, tienen los cristos –en sus más variadas advocaciones- y todas las festividades que rodean a la Semana Santa.

6.3. Ciclo de fiestas en Xalatlaco, Mex: momentos críticos en el ciclo agrícola del maíz

El sistema religioso que operaba en las distintas culturas mesoamericanas en época prehispánica fue paulatinamente desmembrado una vez consumada la conquista, pero la actividad agrícola –básica en época prehispánica- continuaba siéndolo en la Colonia. A ese nivel, de cultura agrícola, los rituales propiciatorios y –en general- de todo el ciclo de cultivo, siguieron practicándose, aunque con obvias modificaciones. Los aires, la lluvia, el cerro, el maíz mismo, siguieron tratándose como un Tú y no como materia despersonalizada, pero ya no estaban solos como entidades numinosas, sino que las comunidades fueron integrando a ciertos santos católicos, que por su iconografía o sus atributos, fueron –y siguen siendo- considerados útiles en el proceso productivo agrícola, de acuerdo con su cosmovisión. La Cruz, Dios Padre, la Virgen, etc., son de igual forma refuncionalizados y se integran a este complejo cosmovisional indígena no como foráneos, sino como autóctonos.

El maíz, en las comunidades campesinas de origen indígena en México, es mucho más que un bien de consumo o un producto de beneficio meramente económico. En él se entrecruzan muchos hilos que entretejen la historia e identidad de los pueblos con los que interactúa. Es así como el maíz cobra rostro, estableciéndose una relación de cara a un ser vivo valorado como Padre, Sustento, Vínculo con los antepasados, etc. Divinidad, naturaleza, seres humanos –vivos y muertos- interactuando juntos en derredor del ciclo de esta planta que se convierte en el personaje central de la historia de estos pueblos a través de elaborados y conflictivos procesos de reformulación y reelaboración simbólica, los cuales han posibilitado la permanencia de estas culturas –cohesionadas y diferenciadas- en un contexto social más amplio y hegemónico que pretende la homologación. Así, el maíz, lejos de ser valorado como mercancía inerte, es el personaje central y corazón palpitante que irriga vitalidad a estos grupos.

El maíz es en estos pueblos un vínculo con la tierra en el sentido más profundo que esta expresión pueda tener. La tierra, no entendida como una determinada extensión que se posee o comercializa, sino la madre que sostiene y da pertenencia. Estamos frente a grupos culturales que se rigen por principios totalmente diferentes a los parámetros culturales occidentales. En la población de origen nahua de Xalatlaco, en el estado de México, podemos mencionar que el período intensivo de fiestas en el pueblo coincide con el ciclo agrícola del maíz, aproximadamente de mayo a noviembre[189]. En este período del año se celebran una serie de Santos católicos, a saber: Santa Cruz (3 de mayo), San Isidro Labrador (15 de mayo), la Cruz de Santa Teresa (Pentecostés), *Corpus Christi* (fiesta movible en junio), San Juan Bautista (24 de junio), La Asunción (15 de agosto) San Bartolomé (24 agosto), San Agustín (28 de agosto), Santa Teresa (15 de octubre), San Rafael (24 de octubre). Este complejo festivo de Xalatlaco se articula con las fiestas principales de sus vecinos – La Magdalena de los Reyes y Santiago Tilapa- de origen nahua el primero y otomí el segundo. Las fiestas de

[189] *Cfr*. Ramiro Gómez Arzapalo, *Mayordomos, santos y rituales en Xalatlaco, estado de México…, Op. Cit.,* pp. 83-142.

estos pueblos son: La Magdalena (22 de julio), Santo Santiago (25 de julio) y el Divino Salvador (6 de agosto). El conjunto de estas fechas puede apreciarse de un solo golpe de vista en el siguiente cuadro:

CALENDARIO DE FIESTAS PRINCIPALES EN XALATLACO-TILAPA-LA MAGDALENA

MES	DÍA	FIESTA
Enero	6	Los Santos Reyes, organiza la mayordomía de La Magdalena en el pueblo del mismo nombre.
Febrero	2	Cambio de mayordomía en el barrio de San Bartolo y en el barrio de San Francisco, Xalatlaco.
Marzo		
Abril	23	Peregrinación de Tilapa a Chalma (paso obligado por Xalatlaco, compromiso de visita a San Juan y la Virgen de la Asunción en Xalatlaco), organizan regidores de la asunción y mayordomos de San Juan en Xalatlaco y la mayordomía del divino Salvador en Tilapa.
Mayo	3	Santa Cruz, organiza la mayordomía de la Santa Cruz, del barrio de San Agustín en Xalatlaco.
	15	San Isidro Labrador, organiza la mayordomía de San Isidro, del barrio de San Agustín en Xalatlaco. La Cruz de Santa Teresa, organiza la mayordomía de
	Pentecostés	Santa Teresa, Xalatlaco.
Junio	*Corpus Christi*	*Corpus Christi*, organiza la mayordomía del Santísimo Sacramento, en la parroquia de La Asunción en Xalatlaco.
	24	San Juan Bautista, mayordomía de San Juan Bautista en el barrio del mismo nombre, Xalatlaco.

Julio	22	La Magdalena, organiza la mayordomía de la Magdalena en el pueblo del mismo nombre.
	25	Santo Santiago, organiza la mayordomía del Santo Santiago en el pueblo de Tilapa.
Agosto	6	El Divino Salvador, mayordomía del Divino Salvador en Tilapa.
	15	La Virgen de la Asunción, organiza la regiduría de la Asunción en Xalatlaco.
	24	San Bartolo, organiza la mayordomía del barrio de San Bartolo en Xalatlaco.
	28	San Agustín, organiza la mayordomía del barrio de San Agustín.
Septiembre		
Octubre	4	San Francisco, organiza la mayordomía del barrio de San Francisco en Xalatlaco.
	15	Santa Teresa, organiza la mayordomía de Santa Teresa en Xalatlaco.
	24	San Rafael, organiza la mayordomía de San Juan en el barrio del mismo nombre, Xalatlaco.
Noviembre		
Diciembre	27	Cambio de mayordomía del barrio de San Juan Bautista, Xalatlaco.

	28	Cambio de mayordomía del barrio de San Agustín, Xalatlaco.

Fuente: Gómez Arzapalo, *Mayordomos Santos y Rituales… Op. Cit*., pp. 116-118.

A grandes rasgos, podemos apuntar que en mayo (Santa Cruz, San Isidro Labrador y la Cruz de Santa Teresa) se prepara la tierra y las semillas, es el culmen de la estación seca y ritualmente es un período de petición de las lluvias necesarias para iniciar el cultivo anual del maíz de temporal. Las fiestas de San Juan Bautista y *Corpus Christi*, en junio, se ubican aún en el inicio del temporal, por lo que cuando se atrasan las lluvias adquiere un tinte de petición del agua, mientras que cuando la estación comienza "temprano" –en mayo- adquiere un tono de petición de las "buenas aguas", y "alejamiento del granizo". Las fiestas de los santos comprendidas en julio (La Magdalena y Santo Santiago) y en agosto (Divino Salvador, La Virgen de la Asunción, San Bartolomé Apóstol y San Agustín) se ubican dentro del ciclo crítico del crecimiento del maíz cuando ya jilotea, incluso hay elotes, pero aún no madura lo suficiente para garantizar el autoconsumo de grano para el resto del año. Finalmente las fiestas de octubre (Santa Teresa y San Rafael) se ubican ya en un contexto ritual de maduración de las mazorcas, cercanas a la cosecha, la cual ritualmente está siempre unida a la fiesta de Muertos en noviembre.

Como puede apreciarse en este calendario festivo, el período intenso de actividad ritual va de principios de mayo a fines de octubre, correspondiendo con el período de lluvias, lo cual coincide con lo propuesto por Johanna Broda acerca del calendario festivo prehispánico, en el cual se dividía el año en un periodo seco seguido por uno húmedo en relación al ciclo agrícola y la actividad ritual[190]. En

[190] *Cfr.* Johanna Broda, "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.): *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México:* 165-328. *2001*. CONACULTA-FCE, México; "Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexica", en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades*

Xalatlaco, el maíz se siembra a finales de abril y principios de mayo para cosechar la mazorca a finales de noviembre e incluso, principios de diciembre. La interpretación de Broda acerca de las continuidades existentes en la relación entre el ciclo agrícola, las fiestas católicas en el período de humedad y su relación con la cosmovisión indígena mesoamericana, resultan altamente sugerentes para esta investigación, y de hecho fue ella quien llamó mi atención a considerarlo, pues en un primer momento, aunque disponía de los datos y fechas registrados, no fui capaz de articularlo en el sentido aquí expresado. Su ojo avizor, vasta experiencia y su generosidad académica me hicieron posible presentarlo ahora en estos términos.

Este período festivo intenso es reconocido por los pobladores de los tres pueblos (Tilapa, La Magdalena y Xalatlaco) como el tiempo de “las grandes fiestas”, cuando “ocho por ocho se celebra un santito”, pues en el desarrollo de estas fiestas hay que considerar que las mismas se anuncian desde una semana antes y se prolongan durante poco más de una semana a partir de su anuncio, lo cual implica varias celebraciones simultáneas durante estos meses.

No podemos dejar de mencionar el vínculo existente entre las comunidades indígenas contemporáneas y las de antaño, vínculo que no se manifiesta en elementos sobrevivientes intactos a lo largo del curso de la historia, sino como procesos de larga duración donde la continuidad se entreteje paulatinamente en las estrategias sociales que estos pueblos han ideado y puesto en práctica frente a los diversos embates que han sufrido en cada momento de su historia. En este sentido, uno de esos nexos constantes a lo largo del devenir del tiempo en estas culturas ha sido el cultivo del maíz y todo el complejo cosmovisional que gira en torno a su práctica agrícola, lo cual se plasma históricamente en el ritual.

Las fiestas de los santos patronos en las fechas claves que corresponden a los momentos críticos del ciclo agrícola del maíz, dan cuenta del proceso de

---

mesoamericanas: los ritos agrícolas: 35-60. 2004. INAH-IIH/UNAM, México; "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en una perspectiva histórica", en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*: 61-82. 2004. INAH-IIH/UNAM, México.

selección y reelaboración simbólica de elementos cristianos aplicados a la realidad agrícola de este tipo de comunidades, generándose un tipo peculiar de religiosidad sincrética que permite cierta comunicación entre los sectores sociales que imponen y los que reciben la imposición. Los santos quedaron integrados como entidades divinas que comparten el espacio de la naturaleza con los humanos, recibiendo de éstos ofrendas que se entregan con un fin práctico bien definido, al modo de las relaciones sociales de reciprocidad interhumana. Así pues, los santos quedan comprometidos a regresar la dádiva a través de su trabajo a favor del éxito del ciclo agrícola.

Los santos son el centro de la vida ritual en Xalatlaco, y las mayordomías son la instancia que asegura que la fiesta en honor de aquéllos será realizada como “debe de ser”, como “es el costumbre”, como “se ha hecho siempre”, según las palabras que los mismos habitantes utilizan.

La figura del santo –insisto- es mucho más que una simple imagen, es un personaje en sí mismo, vive y participa en la vida del pueblo. Tiene poderes de orden divino, con los cuales puede ayudar o castigar al hombre, y en su calidad de ente sagrado, tiene capacidad de relacionarse de manera intrínseca con otros seres sacros como Dios, la Virgen, Cristo, etc, pero también con las fuerzas de la naturaleza, en ocasiones asociadas a santos específicos, como por ejemplo San Juan con la lluvia, Santo Santiago con los relámpagos y truenos, la Santa Cruz con los cerros y el agua, San Isidro Labrador con las buenas condiciones climatológicas para la siembra, San Francisco con la salud de los animales, etc.

6.3.1. El Tlaxinqui

Hasta aquí se han puesto en juego 3 palabras clave: Cosmovisión, santos y maíz. En el título se menciona Xalatlaco, estado de México, así que el personaje de Xalatlaco que me ayudará a articular dichos conceptos es el *Tlaxinqui*, personaje emblemático que baila en la danza de los tejamanileros.

El tejamanil es una especie de teja hecha con madera, actualmente solamente algunas casas lo conservan, pero sigue usándose mucho en la región

para casetas de pastores en el cerro y refugios de rebaños de ovejas. Esta danza es propia de este pueblo y hace referencia a la factura del tejamanil. Su nombre en náhuatl es “Tlaxinqui”, y éste es un personaje vestido con un mameluco de plumas grises verdosas, con sombrero de palma que baila en medio de todos subido en una tarima aderezada a modo que simula un cerro y avienta dulces de cuando en cuando a los espectadores. Alrededor de él avanzan en círculo, ininterrumpidamente, una fila de mujeres y una fila de hombres en vestimenta tradicional, hombres y mujeres avanzan en la misma dirección, pero sin mezclarse. Los hombres son los leñadores y piden permiso al Tlaxinqui para cortar un árbol, pidiéndole que él les indique cuál es el que pueden derribar, pues cuando se va al monte, no se puede tomar sin pedir, pues todo lo que hay tiene dueño, si se transgrede tomando lo que se necesita sin pedirlo, pueden esperarse terribles consecuencias por tal atrevimiento. No existe pues, en estas comunidades una noción de “terreno baldío” que se encuentre “ocioso”, todo lo que hay en el monte tiene su razón de ser y está regido por un dueño o señor del monte, que es quien otorga o niega el acceso a esos bienes. Cuando este personaje decide proteger los elementos del monte de un intruso transgresor, provoca males y enfermedades, o bien, un tipo de “encantamiento” donde se rompe la ordinariedad del tiempo y el espacio, dando por resultado que –aunque no se deje el lugar- el individuo no lo reconoce y no percibe el paso del tiempo.

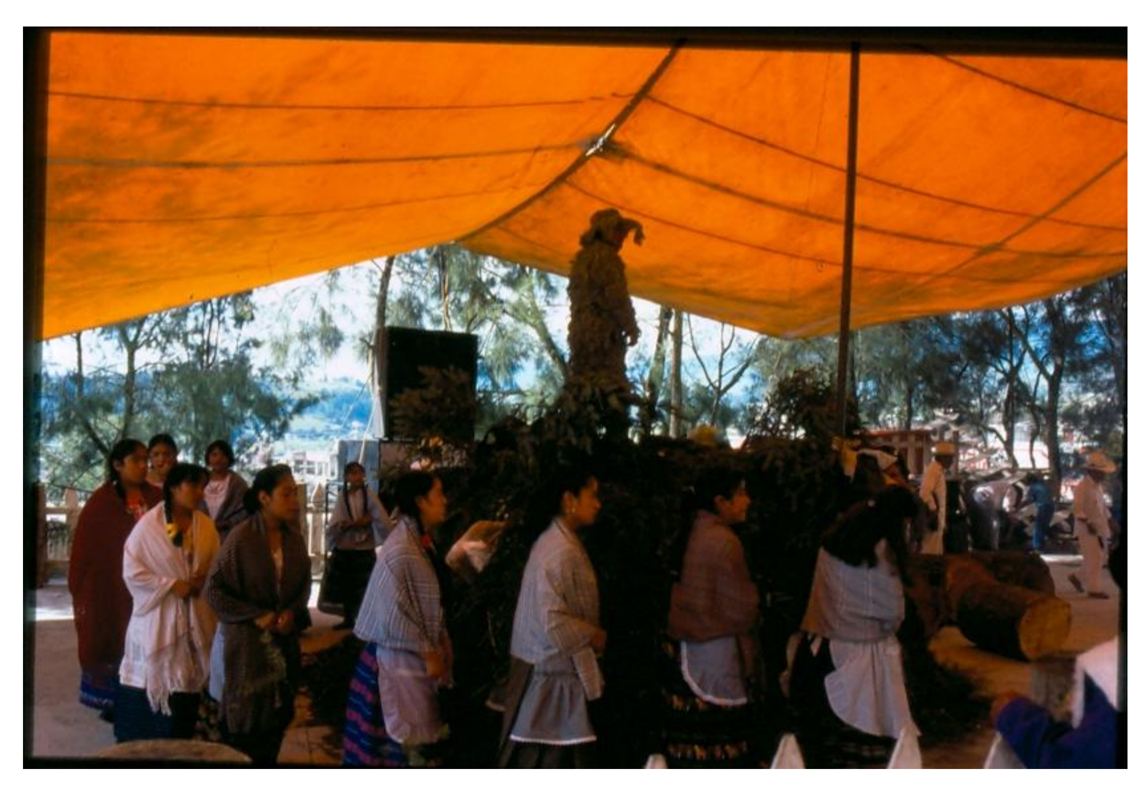
Como parte indispensable de esta danza se colocan segmentos de troncos, que serán cortados por los leñadores al ritmo de la danza y con esa leña se preparará la comida para todos los asistentes. El acompañamiento musical es de un solo violín tocado por un anciano que canta en náhuatl las plegarias al Tlaxinqui.

Cabe señalar que este personaje –el *Tlaxinqui*- es también nombrado *Dueño del Monte* o *Señor del Monte* y se asemeja mucho a lo que en algunas poblaciones morelenses, a la vez que en Xochimilco y Milpa Alta, se refiere acerca del *Charro Negro*, como un personaje que vive en el cerro y valles despoblados, y que cuida ese espacio y los elementos presentes en él de los intrusos que no le

muestran respeto y no piden permiso para transitar o tomar bienes del monte. En todo caso implica conceptualmente la idea de que el monte tiene dueño y todo lo que hay en los cerros es suyo, por lo que no puede nada más llegarse y disponer de lo que uno encuentra, sino que hay que pedirlo, de lo contrario se pagarían las consecuencias de incurrir en la ira del verdadero dueño de los bienes existentes en el cerro.

El Tlaxinqui, como personaje de orden sagrado habita en la naturaleza y se hace presente en la danza de los tejamanileros que se efectúa exclusivamente en las fiestas de los santos comprendidos en el período de mayo a octubre, lo cual coincide plenamente con el ciclo agrícola del maíz en esta zona, en la cual, aunque la actividad agrícola haya dejado de ser la actividad económica principal, aún se realiza para autoconsumo y venta local del grano que sigue siendo valorado simbólicamente y no en relación a un uso mercantil.

En este sentido, la práctica ritual circundante a los santos en este intensivo y complejo período, hace irrumpir elementos abstractos existentes en la cosmovisión de estos pueblos donde el espacio del mundo, se convierte en una vecindad de los humanos, la naturaleza, y los divinos, en la cual, todos interactúan, cada quien aportando lo que debe desde sus posibilidades ontológicas, y en donde se destaca la participación humana en el ritual que –desde estos contextos culturales- integra el orden social, político y económico del pueblo con la naturaleza y la divinidad, una relación de la que todos salen beneficiados, pues comparten este mismo mundo.



El tlaxinqui sobre el "cerro"-tarima, donde danza mientras los leñadores y sus mujeres giran en derredor del cerro esperando el permiso para cortar los árboles. Fiesta de San Bartolomé, 24 de agosto de 2004. Foto del autor.



El Tlaxinqui mostrándole a los tejamanileros los troncos que pueden usar. Fiesta de San Bartolomé, 24 de agosto de 2004. Foto del autor.

6.4. La fiesta de San Nicolás en Ixmiquilpan, Hgo.

La fiesta de San Nicolás se celebra el 10 de septiembre, y durante esta fiesta, San Nicolás visita al Señor de Jalpan en la cabecera municipal. Los festejos se prolongan durante una semana, y en ella tienen lugar eventos de suma importancia que marcan fuertemente los momentos de la fiesta, y que son conocidos por todos los pobladores. Así pues, procederé a la descripción de los momentos más significativos de esta compleja fiesta patronal del barrio de San Nicolás, que a su vez se inserta en el complejo festivo más amplio del Valle del Mezquital, donde los diferentes pueblos peregrinan acompañando a sus santos patronos que rinden pleitesía al Señor de Jalpan en el convento del s. XVI en el centro de Ixmiquilpan, Hidalgo.

Las actividades que se engarzan para dar lugar al complejo festivo, son actividades aglutinantes que articulan al colectivo en una dinámica común, fortaleciendo lazos de identidad y pertenencia a una comunidad que sustenta la forma de vida peculiar que ellos valoran. Así pues, es muy importante ver el conjunto de pequeñas celebraciones interrelacionadas de la fiesta como un todo que da por resultado una actividad festiva prolongada considerada como unitaria. Lo que para un observador externo pudiera parecer el montaje escénico bastante caótico de actividades inconexas, para los lugareños sigue una lógica precisa y coherente que se sobreentiende y se acata.

6.4.1. La Molienda

Esta actividad, propiamente femenina, tiene lugar unos días antes de la fiesta de San Nicolás, pues la molienda del cacao tiene como finalidad preparar las pastillas de chocolate que se usarán para el atole a repartir en el desayuno después de las mañanitas. Dado que las tortas de chocolate deben dejarse un tiempo para ventilarse, endurecerse y sacar algo de grasa dejándolas reposar sobre papel de

estrasa, es por eso que se hace la molienda con días de anticipación para la fiesta[191].





Mujeres preparando las pastillas de Chocolate durante la Molienda. Barrio de San Nicolás, Ixmiquilpan, Hgo. Fotografía cortesía de Misioneras Laicas Asociadas, MG. 2009.

Durante la molienda, se disponen en dos largas filas los metates, con su platón enfrente y un cojín decorado tras ellos, para que las mujeres que van llegando a participar en este servicio, se hinquen y muelan el cacao. Quedan dispuestas, pues, dos filas donde se ven de frente quienes están moliendo. Detrás pasan las mujeres que supervisan, recogen y proveen de lo necesario, generalmente ellas son las mujeres mayores, encargadas de todo. Pasan constantemente para recoger quienes ya lo terminaron.



Metates preparados para la molienda. Barrio de San Nicolás. Ixmiquilpan, Hgo. Fotografía cortesía de Misioneras Laicas Asociadas, MG.2009.

Constantemente se relevan las mujeres, que se levantan para dar lugar a otras que también vienen a moler. La convivencia es fuerte, pues el ambiente es ya plenamente festivo y todos lo hacen por San Nicolasito. Es una actividad muy

[191] Para quien esté interesado en ver la molienda, está disponible en línea un video tomado por una persona oriunda del lugar en: http://www.youtube.com/watch?v=FkLC6e6up4o

esperada, y se mezclan mujeres de todas las edades, desde niñas hasta ancianas, por lo que la función social de transmisión de valores, conocimientos y cosmovisión es muy evidente.



Mujeres en la molienda. Barrio de San Nicolás., Ixmiquilpan, Hidalgo. Fotografía cortesía de Misioneras Laicas Asociadas, Misioneros de Guadalupe. 2009.

6.4.2. Llegada de las ceras, escamadas y cuelgas

La víspera del 10 de septiembre, llegan las piezas labradas en cera que el mayordomo de San Nicolás encargó a los artesanos de la sierra que se dedican a ello. Estas piezas únicas son trabajadas con armazón de alambre y placas de cera de abeja mezclada con polvo de copal para darle cuerpo y resistencia. Destaca, entre todo, el tratamiento ritual a esta artesanía festiva. Primeramente hay que puntualizar que las “ceras” son las velas a repartir en la procesión que saldrá al día siguiente de la capilla de San Nicolás a la parroquia donde está el Señor de Jalpan, (a donde acude en procesión San Nicolás para cantarle las mañanitas al Cristo Señor de Jalpan). Las “escamadas”, son esas mismas velas pero con labranza de cera alrededor, pueden ser sencillas guirnaldas de flores en derredor del centro de la vela, o bien complejas estructuras con formas elaboradas. En la ocasión que describo, se llevaron las escamadas de vela con flores para dar a los mayordomos en la procesión, pero también, -y ocupando el lugar central-

alrededor de una veintena de cruces que llevaba cada una su pequeña cuelga[192]. Cabe señalar que todo esto es para la procesión y la misa a celebrarse en Ixmiquilpan, donde oirán misa juntos San Nicolás y el Señor de Jalpan, por lo que se encienden y se consumen durante las celebraciones.



Cuatro escenas del recibimiento de las ceras en casa del mayordomo de San Nicolás, Ixmiquilpan, Hgo. Fotografías del autor.

Es un verdadero arte ritual, cuya característica esencial es lo efímero y pasajero, pues se consumen durante la celebración. Las "cuelgas" son grandes ensartados de flores de cera formando una especie de "collares" muy grandes que le serán ofrendados a San Nicolás y al Señor de Jalpan. Los que se dan al Cristo son especialmente grandes, pues se colocan sosteniéndose de ambos brazos y dejando pasar la parte central frente al pecho del crucificado.

[192] Se pueden ver tres videos en línea del "Recibimiento de las Ceras, escamadas y cuelgas en la casa del Mayordomo de San Nicolás, para ser usadas en la procesión al Señor de Jalpan, en el centro de Ixmiquilpan" en: http://youtu.be/-ZMRdC_N8fI; http://youtu.be/lJWjzHKehmo; http://youtu.be/riljA5KZnfo





A la izquierda: escamadas. A la derecha, ceras labradas con forma de cruces, posando: la familia del artesano que fabricó y llevó las ceras a San Nicolás a costa del mayordomo de este santo. Fotografías del autor.

6.4.3. Preparación de las cuelgas

Esta preparación de cuelgas no se refiere a lo antes descrito para las grandes cuelgas de cera labrada para los santos, sino a las cuelgas que se convidan a la gente al salir de la misa donde estuvieron juntos el Señor de Jalpan y San Nicolás en la misa del mediodía de la fiesta de San Nicolás.

Dichas cuelgas son collares de ramas de árbol trenzadas, donde se amarran naranjas, manzanas, plátanos o piezas de pan y flores de cempoalxóchitl.

En la casa de uno de los mayordomos se reúnen las familias de los que van a participar en la elaboración de las cuelgas. Allí, los hombres cortan las ramas y las preparan en pequeñas ramitas que puedan ser trenzadas para preparar las cuelgas. Con hilo de algodón se van trenzando las ramitas hasta lograr el grueso necesario. Entonces las mujeres y los niños empiezan a amarrar en esos collares verdes las frutas y el pan. Una vez listas las cuelgas se colocan en un palo sostenido entre dos sillas y allí se conservan hasta que se cargan en los hombros de dos hombres para ser trasladadas en la procesión de San Nicolás al Convento.

Cuando acaba la misa, sale primero del templo San Nicolás acompañado por el tañir de una campana que le abre paso. Una vez que él sale, entonces ya puede salir la gente y se entregan a la pasada las cuelgas que deben portarse hasta que termina el regreso de San Nicolás a su capilla en una procesión de regreso al barrio.





Preparación de las cuelgas. Arriba hombres cortando la flor de cempoalxóchitl y trenzando las ramas. Abajo, niños amarrando las flores en las cuelgas. Barrio de San Nicolás, Ixmiquilpan, Hgo. Fotografías del autor.

6.4.4. Tamales y mañanitas

En la víspera al día de San Nicolás (9 de septiembre). En la casa del mayordomo a donde son recibidas las ceras, escamadas y cuelgas, se preparan los tamales y el atole (usando el chocolate preparado en la molienda[193]). En grandes tinas de hoja de lata, se cuecen los tamales en cantidades industriales, pues se da a todo el que llegue a desayunar al día siguiente, de regreso de las mañanitas de San Nicolás al Señor de Jalpan. Todo el proceso se anuncia por cohetes, de tal forma que la gente desde sus casas dice: "ya están preparando los tamales", o "ya se cocieron", o "ya los están sirviendo". Es un sistema de comunicación por medio de los cohetones que es muy interesante y efectivo. Toda la gente sabe qué se está haciendo y cómo van, para luego congregarse al llamado de los cohetes y las campanas.

[193] Puede verse el video de la Elaboración del atole, tomado por un habitante del pueblo de Ixmiquilpan, barrio de San Nicolás, en línea*: http://www.youtube.com/watch?v=lfaX6m7EJ_U*

El 9 de septiembre, después de recibir las ceras, se vela en casa del mayordomo. Alrededor de las 4:00 de la mañana del 10 de septiembre empieza la cohetiza y las campanas se echan al vuelo llamando a la procesión de San Nicolás para cantar las mañanitas al Señor de Jalpan en el santuario. Se llega como a las 5:00 y empieza el mariachi a tocar las mañanitas al Señor de Jalpan, un poco trastocadas para la ocasión, pero con un profundo significado: "Despierta padre despierta, mira que ya amaneció, ya tus hijitos te cantan pidiendo tu bendición". Las puertas del santuario permanecen cerradas porque el Señor de Jalpan "no es fácil" y "se ruega un poco". Aproximadamente 40 minutos después de cantar repetidas mañanitas y otras "alabanzas" amenizadas por el mariachi, las puertas finalmente se abren, para volver a cantarle al Cristo las mañanitas ya frente al altar con San Nicolás a su lado. Viene la misa y regresan todos a casa del mayordomo en el barrio de San Nicolás, donde están las cruces de cera y los tamales y el atole esperando. A todo el que llegue se le sirve, sea o no del pueblo.



Cazos con tamales cociéndose. Víspera de la fiesta de San Nicolás. Ixmiquilpan, Hgo. Fotografía del autor.



San Nicolás., Ixmiquilpan, Hidalgo. Fotografía cortesía de Misioneras Laicas Asociadas, Misioneros de Guadalupe. 2009.

6.4.5. Procesión al santuario

Después del desayuno viene un momento de descanso, hasta aproximadamente las 10 de la mañana, cuando –nuevamente a través de los cohetes y las campanas- se invita a acudir a la procesión que saldrá de la capilla de San Nicolás. Para esto, primero son trasladadas las ceras, escamadas y cuelgas de casa del mayordomo al templo de San Nicolás. Allí tiene lugar la misa

para San Nicolás en su día. Al terminar, sale San Nicolás elegantemente vestido y adornado con cuelgas y ropones nuevos, para presidir la procesión a la parroquia de Ixmiquilpan.

En ésta procesión se llevan detrás de San Nicolás la cuelga grande a ofrendar al Señor de Jalpan, y las cruces de cera. Las velas y escamadas ya han sido entregadas a cada uno de los mayordomos y en dos filas avanzan detrás de San Nicolás y sus regalos que lleva al Señor de Jalpan. Detrás de ellos vienen las cuelgas (de pan y fruta), toda la gente, y cerrando el cortejo, tractores arrastrando remolques con las portadas de flores para el santuario, una para la entrada del templo y otra para el acceso al atrio[194].









Arriba izquierda: Cuelgas de pan y frutas, arriba derecha: Cuelga de cera para el Señor de Jalpan. Abajo izquierda: tractor llevando la portada de flores al santuario. Abajo derecha: instalación de la portada en el acceso lateral del atrio. Ixmiquilpan, Hgo. Fotografías del autor.

[194] Puede verse en video en línea: "Procesión de la capilla de San Nicolás al Señor de Jalpan, en la parroquia. Fiesta de San Nicolás, Ixmiquilpan, Hidalgo", en: http://youtu.be/nvk7U9d4wXI; http://youtu.be/nMUyxQZDSkw.

6.4.6. Misa

Al mediodía se celebra la misa principal en el santuario, con San Nicolás al lado del Señor de Jalpan a un costado del altar, se le coloca al Señor de Jalpan la cuelga ofrendada, y se encienden en derredor de ellos las velas de las cruces de cera labrada. Así, a medida que avanza la ceremonia litúrgica, las ofrendas de cera se van consumiendo. Al terminar la misa, aún queda cera, pero nadie toma lo ya dado. Se queda en el santuario, donde los mayordomos del Señor de Jalpan disponen de él. Las cuelgas se le dejan al Cristo unos días y después se le retiran cuando llega otra procesión con otra cuelga que ofrendar. Las cuelgas ya retiradas se acumulan en la bodega del Señor de Jalpan, donde se desmembran flor por flor, para luego ser ofrecidas como reliquias a los fieles. Es muy interesante que los bienes se considera son propiedad de los santos, primero de quien lleva el regalo y luego de quien lo recibe. El pueblo se convierte así en una suerte de acompañantes de la procesión, pero los protagonistas son los santos que acuden a saludarse, rendirse pleitesía y fortalecer sus lazos de unión que se reflejan en la vecindad territorial y la jerarquía de cabecera-municipio, o eclesiásticamente: capellanía-parroquia.





Arriba izquierda: San Nicolás saliendo de la misa en la iglesia de Ixmiquilpan, a la derecha: Cuelgas listas para repartirse entre los que salen de la misa. Junto a estas líneas: el autor de este texto con su respectiva cuelga.



6.5. Semana Santa en Taxco: identidad, devoción y penitencia

La semana santa en Taxco, Guerrero ha sido siempre un referente del turismo de ese estado en lo particular, y de nuestro país en general. En este sentido, las actividades que se realizan durante esta semana de celebraciones religiosas se trivializan hasta cierto punto, pues se convierten en la foto obligada, la imagen que el turista busca ansioso, la postal perfecta. Desde este punto de vista bien podríamos decir que las actividades rituales en este contexto tienden a "folklorizarse", entendiendo por *folklore* una valoración de las formas rituales pero ya sin el contenido original que las motivaba en un contexto social autóctono engarzado en coherencia con los demás elementos de la cultura.

Sin embargo, aunque en esta zona el arribo del turismo creciente, casi podríamos decir: "invasión turística", ha trastocado el entorno social donde se ubican estos rituales, aún conservan sentido profundo enraizado en la historia local y la cosmovisión que opera en estas comunidades tradicionales. Como en tantas otras ceremonias de este tipo, el origen parece perderse en un pasado mítico, pero según la Enciclopedia Guerrerense, el inicio de esta tradición podría remontarse hasta 1598, debido a la gran religiosidad profesada por los habitantes de este pueblo minero. No obstante en los archivos de la parroquia de Santa Prisca se encuentran los registros de los primeros permisos otorgados por la Iglesia para celebrar una procesión del Cristo del Santo Entierro, en el año de 1600.

En el caso específico de la semana santa en este lugar, quisiera referirme específicamente a las tres congregaciones, cofradías o hermandades existentes que son las que sustentan la peculiaridad de la celebración durante semana santa en Taxco:

1.) Las ánimas.
2.) Los encruzados.
3.) Los flagelantes

La primera de estas hermandades es femenina y las dos restantes masculinas. Antes de proceder a describir cada una, cabe señalar que tendrán en común que son organizaciones sociales cuya adscripción implica una cierta forma de comportamiento ético visible en la comunidad, se consideran a sí mismas serias en cuanto a que no es considerado un juego lo que hacen y tienen implicaciones de adhesión y formación que por más mínimas que sean marcan a los integrantes en una dinámica de "dentro y fuera" del grupo. También las tres hermandades comparten cierto estigma que pesa sobre quienes participan en ellas, pues al ser un acto de penitencia y estar cubierto el rostro, el imaginario popular no deja de volar en relación a ¿qué fue lo que hicieron para purgarlo así?, remontándose en ese vuelo de la imaginación a crímenes horribles, homicidios, prostitución, etc, cosa que es poco sustentable, pues a la par de la penitencia, está también el favor solicitado, o bien, el pago por el favor recibido, sin la connotación de algo malo purgado que implica un entendimiento ortodoxo de lo que es la penitencia.

Las tres hermandades participan durante la Semana Santa de Taxco, especialmente en lo que toca al triduo pascual comprendido entre jueves y sábado santos.

6.5.1. Las ánimas

Esta hermandad femenina realiza su penitencia caminando por las empinadas calles empedradas de Taxco. Las ánimas, procesionan descalzas, portando un vestido negro y cubierta la cabeza con capucha negra. Todo el tiempo avanzan encorvadas en ángulo de 90 grados, con pesadas cadenas amarradas en los pies, las cuales hacen un ruido intenso que nutre la atmósfera de misticismo en las noches. En las manos portan un crucifijo y en la cintura *disciplina* de lazo con clavos. La pertenencia a esta hermandad implica un comportamiento digno dentro de la comunidad y reuniones en las que se dan pláticas de carácter espiritual.



Ánimas cargando sus cadenas en los pies, encorvadas y sosteniendo una cruz. Noche del Miércoles Santo.Taxco, Gro. Fotografía del autor.

6.5.2. Los encruzados

Esta hermandad masculina realiza su penitencia cargando un rollo de espina de zarza de aprox. 60 kilos. El rollo es puesto tras la nuca, sobre la espalda con los brazos extendidos y amarrados en los extremos del rollo. Portan capucha negra y sendal, con las espaldas desnudas. La procesión dura varias horas, aparte de mencionar que conservar el equilibrio con esa carga en las accidentadas calles de Taxco es ya un mérito. Llevan los encruzados ayudantes que tratan de apoyarlos para que no caigan, y cuando se hincan puedan volver a ponerse en pie.



Encruzado recorriendo las calles. Taxco, Gro. Fotografía del autor.

Esto es porque además de la procesión, se realizan “guardias” en la iglesia, donde se ofrecen una, dos o tres horas. La guardia consiste en estar hincado frente al altar con el rollo en la espalda durante el tiempo ofrendado. La promesa

de ser encruzado, implica determinar el tiempo que se compromete el involucrado a cumplir con esta participación. Puede ser una sola vez, por determinado número de años o de forma permanente. Es claro que es una ofrenda, donde lo que se ofrenda es el esfuerzo físico, el dolor y las incomodidades propias de realizar esta actividad.



Encruzado cargando el rollo de zarzas. Taxco, Gro. Fotografía del autor.

Procesión de encruzados el jueves santo al mediodía. Taxco, Gro. Fotografía del autor.



Encruzados con la Virgen de los Dolores en procesión. Viernes Santo. Taxco, Gro. Fotografía del autor.

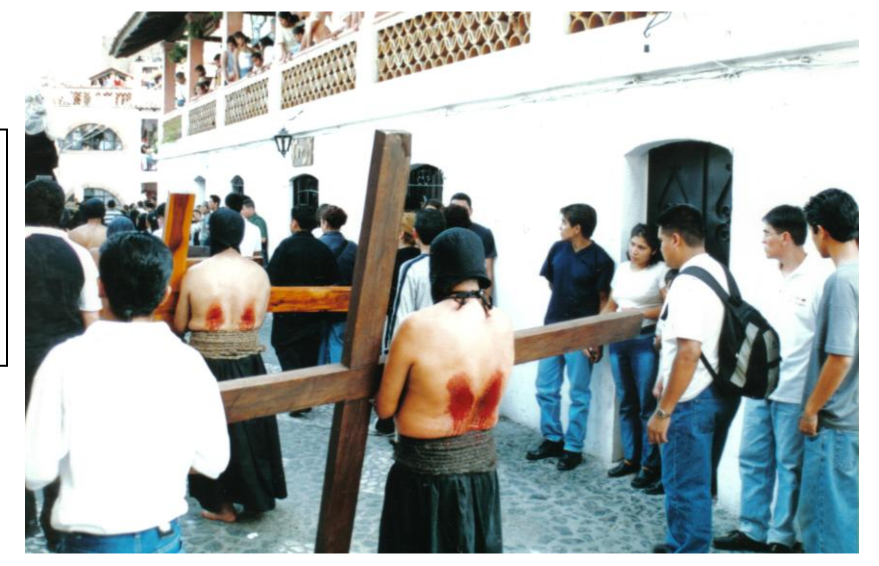
6.5.3. Los flagelantes

Esta hermandad, también masculina como los encruzados, viste sendal negro y capucha. Van desnudos de la cintura para arriba y se flagelan con disciplinas

hechas por ellos mismos con lazo y punta hecha con metal, hilo de algodón y clavos. Es tal vez la más aparatosa de las hermandades pues la sangre es muy visible, ya que al avanzar en la procesión se azotan continuamente la espalda pasando el flagelo por encima de cada hombro una y otra vez. Aunque las heridas no son muy profundas con un solo azote, la constancia deja profundas y estremecedoras marcas en la piel. Igual que en el caso de las hermandades anteriores, cada involucrado decide cuántas veces se compromete a esta ofrenda. Es muy común que los flagelantes en una procesión, sean los encruzados de otra, entremezclándose sin problemas en las celebraciones durante la semana.



Flagelante cargando una cruz en la procesión del Jueves Santo en la noche. Taxco, Gro. Fotografía del autor.



Flagelante cargando una cruz en la procesión. Viernes santo. Taxco, Gro. Fotografía del autor.

Estas tres hermandades acompañan las procesiones de los santos que se realizan en Taxco durante toda la semana santa, donde las imágenes de los santos se congregan en ciertos lugares para participar en la procesión. La gente y los penitentes se convierten en una suerte de acompañantes de estos protagonistas de la esfera numinosa que recorren las calles de su pueblo, se visitan y participan en la celebración de esta semana. Destaca la procesión de los Cristos el miércoles santo en que se coloca una escenografía del "huerto de los olivos" en el atrio de la parroquia de Santa Prisca. Ya en la noche, sale la Procesión del templo de la Santísima Trinidad, y la imagen de la Trinidad es acompañada por los Apóstoles, el Cristo de los Plateros, San Judas Tadeo, Jesús El Buen Pastor, el Señor de la Misericordia, Santa Faustina Kowalska, Santa Cecilia, el Cristo del Coro, el Padre Jesús del exconvento de San Bernardino, entre muchas otras imágenes de Cristos de distintas capillas del pueblo.

En este sentido, bien podemos apreciar que las formas de devoción popular que se estilan en Taxco se vinculan con algunos puntos del catolicismo oficial, tales como la semana santa y sus oficios litúrgicos canónicos, además de las misas y bendiciones que son muy valoradas, mas no todo proviene de esa instancia, pues las procesiones en sí mismas, la actividad de los penitentes, y el trato que se le da a las imágenes religiosas disgusta con mucha frecuencia a los clérigos que ven en estas expresiones prácticas torcidas y desvirtuadas –desde su punto de vista- muy lejanas de la razón teológica que resguardan. A la par, en el pueblo, se aprecia la valoración de dichas actividades que no importa cuánto lo critique el sacerdote, se realizan porque deben ser realizadas, como dicta "el costumbre", como dice la gente en sus propias palabras: "como debe ser". Se percibe entonces una dicotomía de un clero que no encuentra lógica alguna en estas manifestaciones religiosas populares, y un pueblo que no encuentra mucho sentido a la "verdadera" versión repetida con ahínco por los ministros oficiales. Que el acto religioso popular esté desprovisto de lógica para el clero, no implica que esté desprovisto en sí mismo de toda lógica, simplemente indica que no pueden entender esa lógica porque ni siquiera consideran que exista esa

posibilidad fuera de su monótono monólogo. Es, pues, una cuestión básica de reconocimiento intercultural: aceptar la posibilidad de lo divino cifrado desde otras perspectivas culturales, con otros símbolos y escalas de valores distintas.

La entrega gustosa del sufrimiento provocado durante estas celebraciones nos lleva a repensar la relación de lo divino en perspectiva con lo humano. La división entre una trascendencia lejana espiritualizada y una inmanencia insoslayable eminentemente material reduce la brecha que desde la teoría parecería insalvable: es necesario hacer una apología de nuestra materialidad que no pierda de vista que la vivencia espiritual humana, en tanto que humana es necesariamente encarnada. Una división tajante entre los problemas de este mundo y la salvación del otro, rompe con esa encarnación.

Desde esta perspectiva, la fuerza y vigor con que se celebran estas fiestas religiosas, que implican la visión de lo divino presente en nuestra materialidad cotidiana, ¿no reconcilia ambos mundos constitutivos de lo humano? Vivir es padecer, y la apuesta religiosa implícita en estos fenómenos religiosos populares conlleva un voto por lo divino inserto en el padecimiento rutinario, la carencia cotidiana, el sufrimiento constante. Esto provee de sentido la vida humana, no teorizada, sino plenamente inmanente en el estrecho espacio vital del existente.

La distinción que la religión oficial hace entre este mundo y el otro, implica la separación del ámbito humano y el divino, donde la divinidad se acerca a la realidad humana, pero el fin último se concibe fuera de esta realidad. Es una visión de la trascendencia donde los ámbitos de lo humano (terrenal, perecedero, inmanente) están muy bien diferenciados de lo divino (celestial, eterno, trascendente). Sin embargo desde las devociones populares, esta distinción de los ámbitos humano y divino no opera, de hecho no existen en sí esos ámbitos, sino que se trata de una sola realidad, ésta, la que conocemos y en la que nos movemos, donde cohabitan el hombre, la naturaleza y los entes divinos, en una interrelación que integra a las partes en un destino común. La separación que se aprecia entre la festividad popular en estos pueblos y los patrones oficiales de celebración litúrgica en la ortodoxia eclesial, nos llevan a deducir que las

motivaciones en uno y otro lado son diferentes y lo que se busca con la celebración responde también a intereses distintos.

Tendríamos que considerar, pues, que el espíritu subyacente en los fenómenos religiosos populares, podría retroalimentar a la religión oficial en su espíritu desgastado reconstruyéndose su ámbito de significación a partir del vigor y dinamismo inherentes en los sectores que dan vida y forma a la religiosidad popular. Si el cristianismo contemporáneo se vuelve una extraña religión desacralizada (por el desgaste en su concepción de lo divino y su consecuente vacuidad de sentido de Dios y lo religioso) ¿no podría re-sacralizarse en una retroalimentación de la vivencia de lo sagrado desde otras coordenadas culturales otrora despreciadas y minusvaloradas?

6.6. Las fiestas de muertos en México en contexto cultural de ascendencia indígena. El caso de Chilac, Puebla

En el contexto mestizo urbano mexicano, la celebración del día de muertos es una fiesta que inunda de colores, olores y sabores característicos los últimos días de octubre y primeros de noviembre. Sin embargo, hay un paulatino proceso de nuevas y variadas mezclas que en una sociedad de mercado irrumpen continuamente generando nuevos sincretismos y formas culturales que tienden a uniformarse con los parámetros de tendencia universal que emanan desde los países desarrollados que mediante la globalización expanden sus formas de vida, expandiendo con ello su mercado, y dominio ideológico.

Es interesante enfatizar aquí, que a pesar del eminente intercambio cultural contemporáneo de elementos autóctonos y foráneos, algunas ideas centrales que subyacen en la cosmovisión local siguen marcando la diferencia. Me refiero específicamente a las intromisiones del *Halloween* en la fiesta de muertos. Vale la pena considerar las diferencias radicales que existen en el fondo entre ambas procedencias culturales, mientras que para la primera la cuestión de los muertos es asunto de miedo, donde lo terrorífico es la posibilidad que los muertos retornen a la vida, en el caso de las ofrendas a muertos en contextos tradicionales

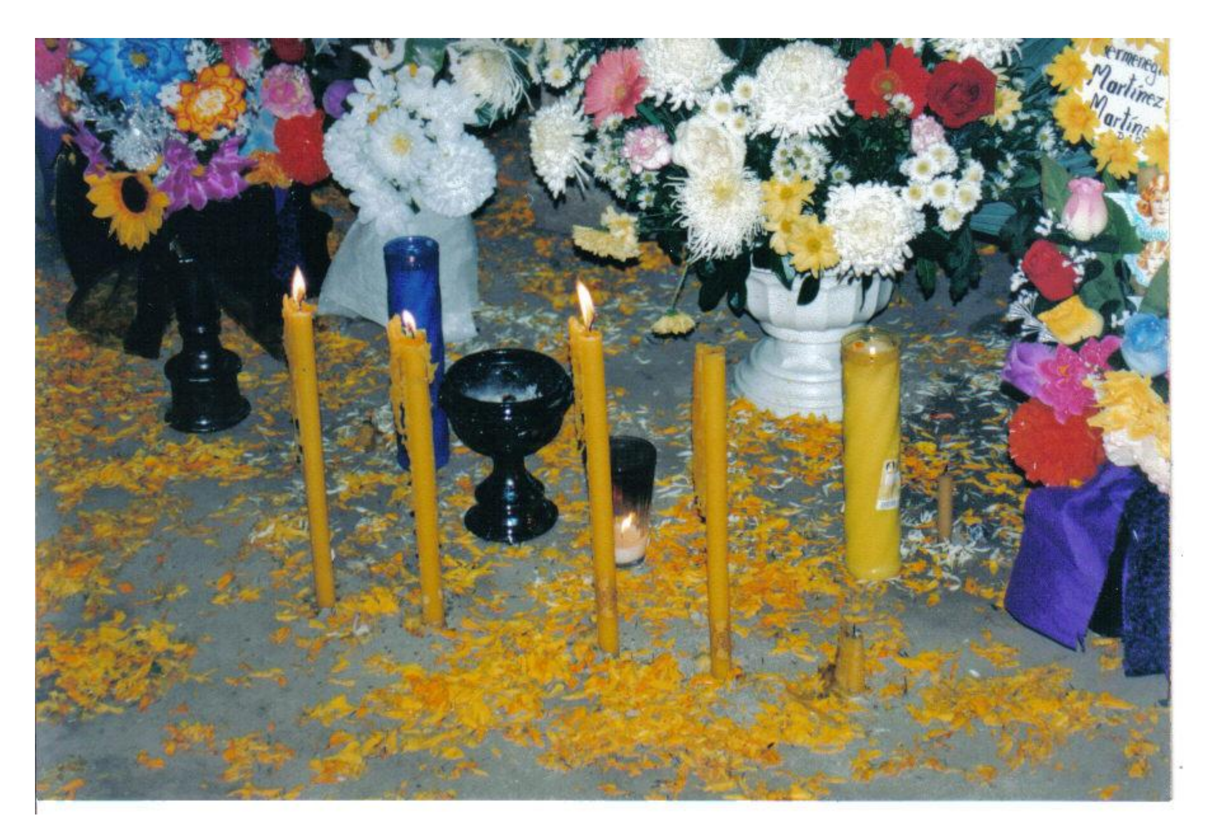
mexicanos, se trata de todo lo contrario. Al muerto se le invita para que regrese, no se hace algo para alejarlo, sino para atraerlo, no en una visión terrorífica, sino llena de sentimientos positivos en la convivencia familiar y social, de la cual se le hace aún partícipe al difunto.

Así, en el seno de comunidades tradicionales mexicanas, específicamente comunidades indígenas o comunidades campesinas de origen indígena, es evidente que la celebración de muertos sigue siendo un acontecimiento festivo que ata indisociablemente el mundo de los vivos con el de los muertos. En el seno de este tipo de comunidades, morir no implica dejar de pertenecer al grupo social, "los del pueblo", "la gente del pueblo" sigue siendo del pueblo aunque esté muerta.

En el año 2005, tuve la oportunidad de estar en Chilac, Puebla, con ocasión de la fiesta de muertos. En esta comunidad se celebra a los muertos con ofrendas que se colocan en las casas. Se trata de una ofrenda grande donde se colocan canastas y tenates de diferentes tamaños, correspondiendo éste a la edad del difunto. Las canastas son ofrendas para mujeres y los tenates para varones. Así pues, la variedad de tamaños de las canastas y los tenates resulta muy llamativo en la ofrenda. Hay canastitas minúsculas que caben en la palma de la mano y otras muy grandes, donde caben guisos, tortillas, panes, licor, etc. A los niños se les ofrendan dulces, galletas, leche con azúcar, café con leche, etc, cuidando que no esté muy caliente para ellos. Además se les colocan juguetes y la comida salada que se les ofrenda no lleva chile. Es muy interesante que durante los días que están las ofrendas, las redes sociales no solamente incluyen a los vivos sino que se incorpora a los muertos, mediante las visitas y envíos de ofrendas a los familiares o amigos difuntos.

La ofrenda se coloca en la habitación principal y allí se dejan las camas preparadas con sábanas y cobijas limpias para recibir a los invitados principales que son los difuntos y que permanecerán unos días con los vivos. Es muy interesante destacar que durante estos días el ir y venir de personas que llegan a las casas a dejar sus canastas o tenates, según sea el caso, implica la

continuación de lazos sociales con los difuntos que desde la praxis social se consideran parte activa de la comunidad de los vivos.



Ofrenda en una casa en Chilac, Puebla, 1° de noviembre de 2005. Fotografía del autor.

En medio de esta vivencia ritual el término "creer" se asume de una forma mucho más radical que en los contextos no indígenas, donde considerar la presencia o ausencia de las almas de los difuntos se circunscribe a un ámbito individual de creencia personalizada. En medio de estas comunidades, como la referida de Chilac en Puebla, la presencia de estos miembros de la comunidad se considera tan real que aún en su nuevo estatus de "ánimas" son recibidos como una visita real y material que requiere la asignación de un espacio para que pernocten y el suministro de bebidas y alimentos en un contexto festivo donde los vivos y los muertos degustan juntos durante estos días.



Ofrenda en una casa en Chilac, Puebla, 1° de noviembre de 2005. Fotografía del autor.

Hay comunidades indígenas, como Chilac, donde se considera que las almas llegan desde el 29 de septiembre (fiesta de San Miguel Arcángel) y permanecen desde entonces hasta el 2 de noviembre cuando regresan a su lugar. Durante este lapso de tiempo, los muertos son atendidos continuamente, pues se trata de un período de convivencia que vuelve a ser posible solamente durante esos días.

En este sentido, hay interesantes variables de un lugar a otro. Por ejemplo, en San Marcos Tlacoyalco, comunidad ngigua de Puebla –según refieren Alejandra Gamez y Mayra Angélica Correa[195]- el 28 de octubre se ofrenda a los accidentados, el 29 de octubre a los perros, el 30 de octubre a los "niños limbo", el 31 de octubre a los niños en general y el 1° de noviembre a todos los demás

[195] Alejandra Gámez Espinosa y Mayra Angélica Correa de la Garza: *El maíz y los muertos. Cosmovisión y ritualidad en la comunidad ngigua de San Marcos Tlacoyalco*, ponencia presentada el 7 de diciembre de 2011 en la BUAP, en el marco del I Congreso Internacional de Estudios Antropológicos sobre Puebla. Simposio 12: Cosmovisión en torno al maíz, la tierra y el agua en Puebla.

difuntos, para despedirlos hasta el 9 de noviembre, día en que regresan al mundo de los muertos. En el mismo estado de Puebla, sin embargo, Rosario Tecuapetla[196], registra en San Luis Temalacayuca, comunidad ngigua y popoloca, que el 28 son los accidentados, el 29 los ahogados, el 30 los "limbitos" (no natos y natos no bautizados), el 31 los niños (después de ser bautizados), el 1° los adultos y el 2 de noviembre al mediodía se encaminan las almas para despedirlas.



Ofrenda en una casa en Chilac, Puebla, 1° de noviembre de 2005. Fotografía del autor.

Definitivamente, la concepción de la muerte como un punto final de la existencia sin posibilidad de solución, no opera en estas comunidades, donde la vida no termina con la muerte, sino que continúa después de ésta en una cercanía muy marcada de actividades, pertenencia social y gustos personales que se siguen satisfaciendo.

---

[196] Rosario Ivette Tecuapetla Enciso: *"Ofrendando maíz". Un acercamiento al agradecimiento en día de muertos*, ponencia presentada el 7 de diciembre de 2011 en la BUAP, en el marco del I Congreso Internacional de Estudios Antropológicos sobre Puebla. Simposio 12: Cosmovisión en torno al maíz, la tierra y el agua en Puebla.



Ofrenda en una casa en Chilac, Puebla, 1° de noviembre de 2005. Fotografía del autor.

En este sentido resultan muy sugerentes las investigaciones de Catharine Good[197] entre los nahuas del Alto Balsas en el estado de Guerrero, donde reporta esta autora –tras un trabajo etnográfico continuo desde la década de los setentas- que los muertos trabajan y su trabajo es en consonancia con el trabajo de los vivos en el ciclo agrícola.[198]

[197] Doctora en Etnología, actualmente investigadora adscrita a la Dirección de Etnografía del Instituto Nacional de Antropología e Historia y docente-investigadora del Programa de Posgrado en Historia y Etnohistoria de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

[198] *Cfr.* Catherine Good, *Haciendo la lucha: arte y comercio nahuas de Guerrero*, Fondo de Cultura Económica, México. 1988; "Trabajo, intercambio y la construcción de la historia: una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua", en: Cuicuilco, Nueva Época, 1, pp. 139-153. 1994; "El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero", en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 26, pp. 275-287. 1996; "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de guerrero", en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* pp. 239-297, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes – Fondo de Cultura Económica, México. 2001; "Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz", en: Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia – Instituto de Investigaciones Históricas / Universidad Nacional Autónoma de México, México. 2004; "La fenomenología

En la cosmovisión nahua de la zona de Guerrero (cuenca del Balsas), los muertos no pierden la continuidad con los vivos. En otras palabras, morir es irse a otro lado como alma, pero sin dejar de ser parte de la comunidad, ni cesar por tanto, los derechos y las obligaciones que se desprenden de ese hecho. Los muertos, entonces, verdaderamente trabajan, pues allá donde están hacen comunidad con los otros muertos y están participando en el ciclo agrícola del mundo de los vivos.

Cuando alguien muere se le dan numerosas ofrendas para que cuando llegue al lugar que ha de llegar, tenga presentes para las demás almas y así éstas estén contentas y le señalen al recién llegado sus nuevas obligaciones en ese lugar.



Detalle de una ofrenda en una casa en Chilac, Puebla, 1° de noviembre de 2005. Fotografía del autor.

de la muerte en la cultura mesoamericana: una perspectiva etnográfica”, en: Lourdes Báez Cubero y Catalina Rodríguez Lazcano (coords.), *Morir para vivir en Mesoamérica*, México, INAH, 2008.

Las obligaciones de los muertos para con los vivos es implorar a Dios Padre, a Cristo, a los santos, a la Virgen, al aire, y a Tonantzin para que llegue el agua. Las almas están libres de sus cuerpos, ya no tienen ese peso y por eso son ligeras. No sólo ligeras materialmente, sino también en un sentido simbólico profundo. Los vivos –registra Good- tienen *tlahtlacolli*=pecado, entendido no como lo entienden los cristianos, sino como una deuda no pagada, una deuda con la tierra que nos da de comer, y nosotros hemos de dar de comer a la tierra. Entonces los muertos ya no comen la tierra y ya han dado –con sus cadáveres- de comer a la tierra, por eso son ágiles y pueden estar cerca de los santos y pedirles lluvia para sus comunidades. Aquí cabe señalar que los muertos niños, antes de comer maíz, nunca contrajeron la deuda con la tierra, por lo cual, son todavía más ágiles y ligeros y privilegiados en el otro mundo, por lo que estas almitas "inocentes" son especialmente eficaces para fungir como intermediarias entre las necesidades de los vivos y las posibilidades benefactoras de los entes divinos.

Se entiende entonces, que el muerto no está separado de su comunidad y aún participa e interactúa con los vivos en una relación de reciprocidad, equivalente a la que se mantiene entre los vivos.



Tumbas adornadas en un cementerio de Puebla, 2 de noviembre de 2005. Fotografía del autor.

Bien, ahora pasemos a la reciprocidad que deben tener los vivos para con los muertos. Los vivos tienen la obligación de rezar cuando el muerto acaba de fallecer, para que Dios recoja el alma, es un rezar para avisar a Dios y que éste tome el alma, para que no vague penando y haciendo daño, o que entidades malas la tomen antes de que llegue a su nuevo lugar. También tienen los vivos la obligación de proporcionar alimento a los muertos, a través de las ofrendas, las cuales son de una exhuberancia notable, especialmente en día de muertos y en las celebraciones en torno al muerto particular. El muerto consume solamente los aromas, porque ya es alma, por eso le duran para todo el año y los vivos –a su vez- participan del convite al consumir la comida de la que ya comieron sus muertos. Al ser consideradas las almas como algo etéreo, se considera que solamente consumen los aromas y las esencias, por ello, es imprescindible que los alimentos que se realizan para los muertos contengan mucho condimento, como chile, hierbas de olor, epazote, laurel, piloncillo, canela, café, vainilla, etc, pues los muertos solamente consumen los olores. De igual forma, el camino de regreso del *más allá* hacia la casa en el *más acá*, se marca con flores muy aromáticas, como el cempoalxóchitl y el pericón.



Ofrendas en casas en Chilac, Puebla, 1° de noviembre de 2005. Fotografías del autor.

En este orden de ideas, el muerto come una vez al año –cuando se le ofrenda- y se le da comida para llevar y compartir en el otro mundo. En relación con esto llama la atención un dato referido por Alejandra Gamez, en la ya antes citada ponencia, donde comentó que en San Marcos Tlacoyalco, al muerto reciente, se le ofrendan continuamente un pan y un refresco durante el primer año de muerto, en lo que se acostumbra a comer cada año.

Es interesantísimo señalar aquí el vínculo con la tierra en el caso referido por Good en Ameyaltepec, Gro. en estos cultos a los muertos, porque en las ofrendas no se pueden usar gallinas de criadero, donde ya se alimentaron con otras cosas que no sean maíz, pues se ha roto con eso el vínculo con la tierra. Los animales caseros, alimentados con maíz cosechado en el pueblo conservan ese vínculo con la tierra y a través de la ofrenda, con los muertos.

Cuando los vivos dan sus ofrendas a los muertos, éstos son benévolos, es decir, corresponden y cumplen con sus obligaciones, esto crea un ambiente de prosperidad y bienestar general.

Por el contrario, cuando los vivos abandonan a las almas, se crea un mundo inverso a la imagen de prosperidad y éxito que resultaba del conjunto del trabajo entre los vivos y los muertos.

Abandonar un alma puede causar desgracias, pues ellos no colaborarán en el beneficio del ciclo agrícola. Sin embargo sí se concibe que hay almas abandonadas, y es importante señalar que en Ameyaltepec, Gro., según refiere Catharine Good[199], el 2 de noviembre se coloca una ofrenda para las almas abandonadas. Con esto se aumenta el círculo de muertos trabajando para el bienestar de los vivos. Así aumentan su capital social aún en esferas no materiales.

El trabajo conjunto entre vivos y muertos crea un fuerte vínculo entre los habitantes de una comunidad y fortalece los lazos sociales. Así se asegura la continuidad de la cultura náhuatl en esta región. La práctica ritual asegura que “no

---

[199] *Cfr.* Catherine Good, *Trabajo, intercambio y la construcción de la historia…, Op. Cit.; El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero, Op. Cit.*

se rompa el cordón", y que las cosas sean hechas "como deben de ser", "como dicta el costumbre". Esta práctica ritual con toda la organización social implícita en ella, posibilita la reproducción de su cultura, fortaleciendo los lazos identitarios y las redes de solidaridad en medio del pueblo.

También son muy orientadoras en este sentido las prácticas rituales que estos grupos tradicionales realizan en torno a la muerte de un miembro de la comunidad. Por ejemplo, en Oaxaca, tuve la oportunidad de registrar en 1997, los piadosos deberes para con los difuntos de un accidente automovilístico. Se trataba de una familia que al regresar de una fiesta volcó su camioneta y varios miembros resultaron heridos, falleciendo en el lugar del accidente dos de ellos. Dentro de su universo cultural, las almas de los fallecidos de esta manera tan repentina no se enteran de que están muertos, por lo que vagan y deambulan en derredor del lugar del accidente sin poderse ir, pero tampoco pueden regresar al mundo de los vivos. Con estas almas se requiere un proceso especial que con los muertos ordinarios, es decir, con los que mueren "de muerte natural" o que se mueren "de su muerte".

De manera ordinaria, cuando alguien muere se vela en su casa, generalmente en la mesa del comedor, o bien directamente tendido en el piso. Al día siguiente del deceso se lleva a la iglesia para una misa de cuerpo presente antes de llevarlo al son de una banda de viento al camposanto. Cuando el cadáver se levanta de la casa para llevarlo a la iglesia, se coloca una cruz de cal o ceniza en el lugar donde estuvo el ser querido. En derredor de esa cruz se realizará el novenario (el rezo del rosario durante nueve días empezando el día del sepelio). Al llegar al noveno día, después del último rosario, esa cruz se recoge en una jícara (la levantada de cruz) y se lleva a la iglesia donde se escucha la misa "de los nueve días" al término de la cual se transporta la jícara con la ceniza o la cal al camposanto para formar nuevamente la cruz sobre la tumba. Con esto se consideran cumplidos los deberes para con el familiar fallecido y se considera que ya puede irse y descansar en paz.

La diferencia con el muerto de accidente, es que después de la levantada de cruz y la misa de nueve días, antes de llegar al camposanto, tienen que acudir los familiares junto con la jícara al lugar del accidente (aplica lo mismo para asesinados). Allí se "planta" la cruz del accidente, que recuerda fechas, nombres y evento fatídico de los infortunados. Después de plantar la cruz, los familiares y amigos le explican con lujo de detalle al alma de su ser querido lo que pasó, quiénes iban en la camioneta, quién iba manejando, de dónde venían, a dónde iban, cómo siguen los heridos, y finalmente le avisan que ya está muerto y que no puede seguir allí y que ya le cumplieron con el entierro, novenario y misa de nueve días. Una vez informada el alma, se concibe que acompaña al grupo de amigos y familiares vivos, quienes la llevan hasta su tumba, donde finalmente forman otra vez la cruz de cal o ceniza y a partir de allí ya puede descansar en paz el "muertito".

Cabe señalar que esta cuestión de alma y cuerpo, sirve también para explicar los procesos de salud-enfermedad. En el caso narrado de Oaxaca, los sobrevivientes también tienen que volver al lugar del accidente para "recobrar su alma". El "susto" les ocasiona enfermedades y no les permite regresar plenamente a la ordinariedad, las afectaciones psicológicas quedan comprendidas también en el genérico concepto del "susto". Para curarse de ese "susto", los sobrevivientes deben ser "limpiados" en el lugar del percance, porque el alma se les sale y queda vagando, separada de su cuerpo. Volver allí y limpiarse para curarse del susto, posibilita el reencuentro de alma y cuerpo, logrando el restablecimiento de la salud. En este sentido, puedo mencionar también que en Tehuacán, Puebla, en el año 2001, pude registrar en campo que algunos padres de familia recomiendan fuertemente a sus hijos beber un vaso de agua antes de acostarse –aún en ausencia de sed- pues si en el transcurso de la noche, el alma llegara a tener sed y el cuerpo está en sueño profundo, ésta se levantará e irá a buscar el líquido, y si fortuitamente el cuerpo llegara a despertar antes de que el alma regrese, esa persona enfermará terriblemente, hasta que se le vuelva a meter el alma al cuerpo, mediante ciertos rituales especiales.



Tumba adornada en un cementerio de Puebla, 2 de noviembre de 2005. Fotografía del autor.

Todos estos rituales, de una u otra forma, nos hablan de una concepción de la vida y la muerte que no está atravesada por una barrera impenetrable entre el *más allá* y el *más acá*. En cierto sentido esa trascendencia a la que llega el difunto, nunca es tan trascendente como para divorciarse de la inmanencia de este mundo en el aquí y el ahora. Es otra cosmovisión, donde las realidades de este y el otro mundo parecen resumirse en este único mundo con potencialidades diferentes (las almas pueden cosas que los vivos no). Definitivamente es una concepción del cosmos donde los ámbitos de lo divino, la naturaleza, los humanos –vivos y muertos- interactúan en un constante intercambio de bienes y relaciones a imagen y semejanza de las redes de solidaridad y organización social que viven estos grupos culturales.

La insistencia en las obligaciones rituales para con las almas, en contexto cultural indígena mesoamericano, implica evidentemente una concepción del ser

humano compuesto por cuerpo y alma. Tal vez los conceptos como tales provengan de la doctrina cristiana enseñada a los indígenas, pero las características propias que se atribuyen al alma en estos contextos culturales, nos abre a un horizonte de sentido muy diferente al de Occidente y nos ofrece una explicación muy original del problema de la muerte y trascendencia humana, así como de los procesos de salud-enfermedad, lo que definitivamente sugiere una procedencia cultural autóctona.

A pesar de la enorme diversidad que los diferentes grupos indígenas tienen de celebrar a sus muertos, ciertas notas comunes pueden extraerse, tales como las siguientes ideas cruciales: el muerto sigue perteneciendo a la sociedad, allá donde está sigue trabajando y tiene hambre, por lo que debe ser alimentado, aunque su alimento pertenezca ya al ámbito de lo etéreo: esencias, olores, sabores, tiene derecho a él, pues trabaja junto con los vivos en el éxito del ciclo agrícola. En todo caso, es una concepción que implica la noción de que sigue siendo necesario mantener un intercambio social entre vivos y muertos. Las redes sociales incluyen a los muertos. Así pues, mediante la muerte, los seres humanos se separan de los vivos y se reúnen con los muertos, pero no se disuelve el vínculo comunitario. En este sentido, los muertos son seres sociales y no dejan de ser parte del colectivo. Vivos y muertos juntos conforman la sociedad humana en conjunto, pues el muerto no deja de existir a pesar de su cambio ontológico.

Cabe señalar también que las prácticas rituales y las representaciones sociales en derredor de la muerte, sirven para afrontar la separación física. Es una necesidad psicológica innegable. En este sentido, por ejemplo el novenario, el aniversario, etc. es una forma de dosificar la partida, es despedir al muerto poco a poco, desapegarse paulatinamente. Dado que la muerte es un acontecimiento desconcertante, definitivo, doloroso, confuso y conflictivo, psicológicamente, morir, implica un proceso para recuperar la ordinariedad de los vivos, por eso son tan valiosos los rituales, pues ayudan a reconstruir la realidad sin el muerto: asumir la ausencia reconstruyendo la presencia.

La muerte, indudablemente, es un proceso social. La muerte individual involucra a todo el colectivo y le provoca existencialmente a asumir la partida del muerto, en necesaria confrontación con la propia muerte. Recordemos que en el s. XX, Heidegger definía al hombre como un "ser-para-la-muerte"[200], pero después de él, Emmanuel Levinas, lo completaba en términos de "ser-para-la-muerte-del-otro"[201], pues nadie experimenta su propia muerte, sino la muerte de los otros, toda vez que la experiencia termina con la vida y la muerte inicia el segundo posterior a la cesación de ésta.

Por un lado, me resulta obvia la existencia de muchos "Méxicos" a despecho del discurso oficial hegemónico, pero también -y reconociendo las grandes diferencias que existen en contextos mestizos urbanizados que viven bajo parámetros modernos, secularizados y de funcionalidad positiva-, me parece sorprendente que ciertos rasgos de proveniencia cultural indígena se mantengan visibles en la práctica social aún en estas sociedades globalizadas posmodernas. Definitivamente son parte integral de nuestro proceso identitario, aunque la poca valoración que se tiene de estos elementos, junto con la paulatina intromisión de novedades y modas culturales en la dinámica de mercado desplacen cada vez más esta riqueza cultural de la que somos herederos.

6.7. Santo Señor Don Diablo… ruega por nosotros

Resignificación del Diablo como personaje numinoso en un contexto indígena mexicano

En este subtítulo pretendemos mostrar que el Diablo, como personaje numinoso, quedó integrado en la cosmovisión indígena como un ente divino que tiene su propio coto de poder sobre el cual ejerce su dominio, al igual que los Santos, la Cruz, la Virgen, Cristo, Dios Padre, los Aires, Tláloc, etc. Esta reflexión no parte de una idea descontextualizada de la realidad social, sino que se desprende del

---

[200] *Cfr*. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, FCE, México, 1984.

[201] *Cfr*. Emmanuel Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, Ed. Cátedra, Madrid, 1993; *El tiempo y el Otro*, Paidós, Barcelona, 1993.

análisis de los datos etnográficos recabados entre 1997-1998; 2002-2005 en Xalatlaco, estado de México, en el barrio de San Agustín, en el cual se encuentra el volcán Cuáhuatl, en cuyo cráter se considera que se puede contactar al Diablo en las noches para pedirle favores o milagros.

Desde la observación de este fenómeno, resulta evidente que la visión del Diablo en esta vivencia religiosa popular en dicha comunidad, no corresponde con la visión que tiene el catolicismo acerca de este personaje. ¿En qué difieren?... si pretendemos contestar esta pregunta de una manera no superficial, tenemos forzosamente que dirigir nuestra atención hacia la noción de lo divino que subyace en uno y otro lado.

Xalatlaco es una comunidad náhuatl que se encuentra situada entre la Ciudad de México y la de Toluca, trasladarse a una u otra de estas urbes desde Xalatlaco toma entre 30 y 45 minutos.

Se trata de una comunidad que conserva celosamente sus rituales y los mecanismos que los posibilitan en la práctica, tales como mayordomías, fiscalías, danzantes, entre otros.

El pueblo se divide en cuatro barrios, los cuales llevan el nombre de sus santos patronos: San Agustín, San Juan Bautista, San Francisco de Asís y San Bartolomé Apóstol. En cada uno de estos barrios, se tienen otros santos –aparte del patrono- que “viven”[202] en el barrio, tal es el caso de San Rafael que vive en la misma iglesia con San Juan Bautista, y Santa Mónica, que vive con su hijo: San Agustín, y San Isidro Labrador, que al no tener casa propia “es arrimadito” –según lo refieren tiernamente los pobladores del barrio- y vive con San Agustín y su madre. La Santa Cruz, tiene casa aparte, pero dentro del mismo barrio de San Agustín. Se trata de una pequeña capilla en el borde del cráter del volcán Cuáhuatl, obviamente a las afueras del pueblo, pero en territorio del barrio de San Agustín. En esa capilla está la Santa Cruz, pintada de verde agua, y es a donde acuden las demás cruces del pueblo a “oír misa juntas” el tres de mayo. Ahora

---

[202] Según lo refieren los habitantes del pueblo, las imágenes de los santos “viven” en los templos, altares o capillas. Ellos usan tal cual este término para referirse a la presencia o estancia de la imagen en algún lugar.

bien, el hecho de que esta iglesia de la Santa Cruz se encuentre en este lugar, no impide que a unos metros de distancia, en otra dimensión, pues es dentro del cráter, y en otro momento de dominio –la noche- sea el punto de encuentro de algunos habitantes del pueblo con el Diablo.

En este lugar concreto, de acuerdo a lo que refieren habitantes entrevistados, es posible invocar al Diablo para pedirle favores, lo interesante, es percatarse, que de acuerdo a la lógica de estos habitantes, el establecer cierto tipo de contacto con este personaje numinoso, no tiene repercusión alguna en el hecho de seguir siendo tan buenos cristianos como siempre lo han sido. Al parecer se trata de ámbitos de dominio en lo referente a los personajes divinos, Dios, la Cruz, la Virgen, San Bartolomé, San Juan, etc. hacen favores que el Diablo no hace, en contraposición el Diablo, hace favores que los otros santos no pueden o no quieren hacer. Así como Dios y la Virgen son buenos para ciertas cosas, el Diablo lo es para otras, y "hace cosas" que los otros santos no hacen. Así pues, desde lo referido por habitantes de Xalatlaco, al preguntárseles sobre este tema, refieren distintas habilidades del Diablo, como personaje numinoso, que definen su ámbito de acción. Lo refieren como un personaje al margen del ámbito de las reglas, por eso hace lo que los santos –mejor portados que el Diablo- no pueden hacer. Cuando se trata de dañar a otros directamente (porque en su perjuicio está mi beneficio, en la lógica de que "su pérdida es mi ganancia") no se puede contar con los santos de la iglesia, pues francamente no le entran a esos "trabajitos". Sin embargo el Diablo sí lo hace, así que si un comerciante quiere prosperar y para eso necesita que la competencia tenga malas ventas, el Diablo se considera un ente con el cual se puede tratar y obtener favores en ese sentido. Desde mi punto de vista, esta peculiar forma de relación hunde sus raíces en: 1.) a nivel superficial: lo que se pide a un ente divino y lo que se espera recibir de él: y 2.) a nivel profundo: lo que se concibe que ese ente divino es en sí mismo y la forma como se integra con los demás entes divinos, la naturaleza y la sociedad humana.

Desde la observación etnográfica en comunidades campesinas de origen indígena en México, la propia concepción de la divinidad que subyace en quienes participan en los diferentes rituales populares, es algo digno de ser tomado en cuenta, por las repercusiones que de ello pueden desprenderse.

Partiendo de un punto de vista superficial, podría considerarse que se adscriben al catolicismo en cuanto a la creencia en un solo Dios verdadero que –desde la perspectiva monoteísta- es todopoderoso, creador, principio absoluto de todo lo existente, con injerencia directa en lo creado, sin embargo, no podemos obviar –desde la antropología- la forma concreta de considerar a las imágenes de los santos como entidades vivas, presentes en sus cuerpos de madera, caña o resina. Se les atribuyen poderes específicos, amistades, enemistades, gustos, todos operantes en una voluntad propia y –al parecer- independiente de otro ser absoluto que los rija. Esta forma de religiosidad se acerca más al politeísmo que al monoteísmo. La discusión teórica en torno a este problema debe abarcar la forma misma de entender lo divino desde estos grupos culturales herederos de una tradición ancestral mesoamericana. Al hablar de "Dios", no podemos dejar de lado la carga cultural occidental que este término implica, desde la tradición judeo-cristiana, permeada por el mundo griego en los intentos explicativos del ser absoluto. La palabra misma "Dios" proviene en su raíz más profunda del griego Θεός, en nominativo, que significa "el dios", usado para la referencia a Zeus como líder de una comunidad de entes divinos, una comunidad jerarquizada donde Zeus era el que detentaba el poder absoluto sobre los demás entes divinos y sobre el resto del cosmos. Así pues, la palabra "Dios" proviene del latín "Deus" que a su vez viene del griego "Zeus", quien en su mitología era el dios de los dioses. La palabra "Zeus" cambió a Deus y después a Dios.

La visión judáica aporta a esa visión de lo divino la peculiaridad del monoteísmo. Yavé como el único Dios, sin semejantes, tan intangible y lejano que ni siquiera su nombre puede ser conocido, mucho menos pronunciado. Un Dios celoso que no acepta rival y frente al cual todo otro ente divino es atacado, derrotado y desechado por el único y todopoderoso Dios verdadero.

El cristianismo conjunta ambas tradiciones en lo referente a la concepción de la divinidad. Postula un Dios único, lejano en principio, pero cercano al hombre por su decisión en la encarnación. Sin embargo, no se agota en esta concepción judáica, sino que integra numerosos elementos del mundo griego, el nombre en principio, como ya habíamos mencionado líneas arriba, pero también en un sentido mucho más profundo al identificar a este Dios único con el λόγος, en los primeros años del cristianismo donde se intentaba expresar el contenido cristiano echando mano de lo existente y operante en los ámbitos culturales interactuantes en ese contexto específico: judío, griego y romano. El prólogo del evangelio de San Juan es el ejemplo más representativo de esta unión: "En el principio era el Verbo y el Verbo estaba con Dios y el Verbo era Dios" (Jn 1, 1 y ss). Ese Verbo, o λόγος, se identifica plenamente con Jesucristo, con todos los atributos de Dios, expresado ahora con el λόγος que desde Heráclito, trataba de dar cuenta –dentro de la filosofía griega- del principio de todo. Se unifican así dos tradiciones que parecían irreconciliables, el judaísmo y el ámbito racional griego; por un lado Yavé, el eternamente lejano e innombrable, con el Θεός, jerarca de una comunidad de dioses, identificado plenamente con el λόγος como principio de todo lo existente y principio ordenador del cosmos desde la filosofía griega.

Esto se refleja en la incorporación dentro del cristianismo de ciertos aspectos que –en el fondo- implican contradicción, como la creencia en la inmortalidad del alma (proveniencia griega) matizada desde lo cristiano por un premio o castigo de acuerdo a la vivencia ética; y la resurrección (proveniencia judía) como propuesta novedosa en un contexto cultural donde la muerte era concebida como la extinción absoluta, la total inexistencia, un contexto en el que la sugerencia de una resurrección, representaba una gran noticia, ya que tradicionalmente dentro del judaísmo la única forma posible de subsistir de alguna manera al acontecimiento de la muerte era la descendencia. ¿Para qué una propuesta de resurgimiento de la vida, cuando la vida misma está garantizada en un alma inmortal? Ambas proveniencias culturales se conjuntan en una nueva propuesta religiosa cristiana, en la que adquiere preeminencia la adscripción

incondicional a un determinado camino ético que se considera único, verdadero y bueno, a imagen del Dios que lo establece.

La concepción cristiana de Dios, pues, implica la aceptación total de este ser divino único, sin rival, omnipotente, omnipresente y omnisciente. No se puede establecer relación con Él a menos que Él así lo permita y se haga –de alguna manera- asequible al ser humano, el cual, de suyo, no podría acercarse a tan magna presencia.

Evidentemente, la concepción de Dios que los colonizadores europeos tenían en el s.XVI, ya se había configurado desde la perspectiva arriba descrita, así que en el momento de la conquista, cuando los cronistas se refieren a los entes divinos indígenas como "dioses" o como "demonios", lo hacen en contraposición a "Dios" como el único divino posible y bien absoluto. Al traducirse los nombres de los entes divinos indígenas, se les asignó la catalogación de "dioses" a semejanza de los panteones griego y romano, como una forma de identificarlos y catalogarlos en algo conocido, pero las funciones específicas que estos entes numinosos tenían en la interacción de seres humanos, fuerzas naturales, animales y plantas desde la óptica propia de los indígenas, no fueron consideradas por los españoles.

Surge entonces el problema de que si el término "dioses" da cuenta de lo que son estos seres divinos en contextos indígenas –desde su propia perspectiva y originalidad cultural-. Si no son "dioses" en el sentido greco-romano, ¿cómo llamarlos?, podrían ser referidos como seres sobrenaturales, pero… ¿lo son?, esta catalogación ¿realmente describe lo que los indígenas consideran que son dichos entes?, pues ya desde numerosos trabajos de descripción etnográfica ha quedado planteado que estos entes divinos se considera que habitan y actúan en la naturaleza. La concepción misma de lo sobrenatural, implica algo encima de la naturaleza, fuera de ella, en un más allá, e insistimos nuevamente que desde la observación etnográfica de los rituales propiciatorios para el ciclo agrícola, las ofrendas a los muertos y a los entes que rigen la naturaleza, es evidente que lo

que se pide y espera, tiene que ver con un beneficio directo en esta vida, operante en el aquí y el ahora.

Esa visión de un más allá - fuera de esta realidad tangible donde interactúan los hombres, los divinos y la naturaleza- no opera en medio de estas comunidades de ascendencia indígena. Aún los muertos, desde su lugar, permanecen partícipes de esta realidad mediante el ritual y el trabajo que desempeñan a favor del pueblo.

Un término que podría resultar propio, sería el de “dueños”[203], catalogación que implica un lugar de acción, un lugar donde se ejerce una función específica, en interacción con los “otros dueños”. El dueño del monte, el dueño del agua, el dueño de los animales. Desde esta perspectiva, los entes divinos ejercen su autoridad sobre el coto de poder que les corresponde. Ellos deciden allí, y es a ellos a los que se les solicita lo requerido dentro de su dominio particular y posibilidades específicas, se pacta por algo concreto –a través de la ofrenda y el ritual.

Es muy sugerente pensar que esos dueños en la época prehispánica, se reformularían en los personajes católicos después de la conquista.

Insistimos, pues, en que la forma como históricamente, de acuerdo a la cosmovisión indígena, se ha entendido a los seres divinos y las obligaciones para con ellos es esencialmente diferente a la cristiana. En el cristianismo la divinidad es –en principio- inalcanzable para el hombre, pero ésta, por un acto de su generosidad, decide hacerse cercana a la humanidad, en consecuencia, el hombre debe estar siempre agradecido con ella, honrarla y darle todo el culto posible sin esperar nada a cambio, pues la divinidad la merece por sí misma. El acto primero vino de la voluntad divina, y el hombre estará eternamente endeudado, cualquier noción de cohersión a lo divino, o de obligación de ésta para

[203] Este concepto de “dueños” para referirse a las entidades numinosas mesoamericanas es un aporte que tomo de las discusiones generadas en el *Seminario sobre Ofrendas*, organizado por la Dra. Johanna Broda e impartido por la Dra. Daniele Dehouve en el programa de posgrado en Historia y Etnohistoria, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, en noviembre del 2006. La participación sugerente del término “dueños” fue de la Dra. Catharine Good Eshelman.

con el hombre no tienen cabida en la ortodoxia cristiana. Muy por el contrario, en los pueblos campesinos de origen indígena es común encontrar la concepción de reciprocidad en la relación con lo divino, una reciprocidad semejante a la existente en sus relaciones sociales al interior del pueblo. A Cristo, la Cruz, la Virgen, los santos, los aires, los cerros, se les da –en la ofrenda- y eso crea cierta obligación en quien recibe. A su vez, la gente cuando da, está dando de lo recibido en la cosecha y otras actividades, donde reconoce el apoyo recibido por los seres sobrenaturales. En este sentido, las ofrendas y celebraciones que protagonizan estos pueblos no tienen el sello de sumisión y desinterés que reclama el cristianismo tradicional. Sólo en esta lógica se puede entender que en ciertas comunidades se "castigue" a los santos, cuando faltan las lluvias, sacándolos del templo y "parándolos" en el sol, o cualquier otro tipo de presión ejercida sobre el santo para que cumpla con su obligación.

La separación que se aprecia entre la festividad popular en estos pueblos y los patrones oficiales de celebración litúrgica en la ortodoxia eclesial, nos llevan a deducir que las motivaciones en uno y otro lado son diferentes y lo que se busca con la celebración responde también a intereses distintos. Millones registra con respecto al cambio de fechas de celebración en Perú, lo siguiente:

> Son frecuentes los casos en los que el pueblo decide anular el mandato de la Iglesia Católica y dedicar a su santo patrono un día diferente del que marca el calendario oficial. Así sucede en Túcume, donde la Purísima Concepción es festejada en febrero, dejando sin efecto el día 8 de diciembre que le está consagrado por la Iglesia. Este tipo de decisiones se asienta en razones de muy distinto orden. En varias ocasiones, los pobladores nos explicaron que si la fiesta se celebra el mismo día en la misma región, las parroquias y sus devotos estarían disputando el mismo público que potencialmente acudiría al festejo. Dado que cada reunión es a la vez feria de carácter comercial, lugar de encuentro familiar, centro de peregrinación y ocasión de eventos civiles, resulta muy conveniente que cada pueblo, distrito o comunidad, tenga su propia fiesta patronal perfectamente diferenciada de la de sus vecinos.[204]

[204] Luis Millones, *Calendario tradicional peruano, Op. Cit.*, pp. 12-13.

Más adelante en este mismo texto, el autor se pregunta, después de describir la fiesta de San Sebastián: "¿Qué es lo que queda del mártir cristiano en esta celebración andina? Probablemente nada, pero la devoción es auténtica y si la imagen que desfila no es más el centurión romano, ningún sebastiano se aflige por eso"[205].

Estas referencias de Millones de su experiencia en Perú, se acercan a lo que apunta Gilberto Giménez acerca de San Pedro Atlapulco en el Valle de Toluca:

> Los pueblos han desarrollado un poderoso sistema de integración y solidaridad sobre fundamentos religiosos, haciendo depender su identidad y continuidad del culto a un santo patrono, de manera que la participación en su ciclo de fiestas sea el principal indicador de solidaridad lugareña y el criterio más importante de pertenencia a la comunidad. Esta forma de organización religiosa tiene generalmente carácter autónomo y laico, dando lugar a un interesante modelo de autogestión religiosa. El culto local al santo patrono se halla casi siempre en manos de los vecinos del pueblo, organizados en grupos corporativos llamados “mayordomías”. [206]

El papel de los santos como intermediarios entre Dios y los hombres, interpretación propia de la ortodoxia católica, no es un elemento que destaque en la forma como los santos se han integrado a la vida de muchas comunidades rurales, las cuales han valorado a sus imágenes como miembros activos de la sociedad humana, que reciben del pueblo, pero también deben corresponder, pues son parte de él. De esta manera, tenemos que los santos son parte integral de la comunidad, y como todo miembro de ésta, gozan de beneficios y tienen obligaciones particulares para con el resto de la población.

Es evidente, entonces, el marcado carácter etnocéntrico en la concepción de la divinidad. No solamente refiriéndonos al momento del primer contacto entre indígenas y españoles, sino en el posterior desarrollo en los pueblos colonizados

---

[205] *Ibidem.*, p. 25.
[206] Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, *Op. Cit.*, p. 66.

durante siglos, y posteriormente su reformulación a través del período independiente hasta llegar a la época contemporánea.

La negación del otro se manifiesta en múltiples sentidos, uno de ellos –el que aquí nos ocupa- en lo religioso. No se trata solamente de que se niegue a los entes divinos indígenas, sino que aún la forma de entenderlos, para luego descartarlos, no atiende a la originalidad propia de estos grupos en la forma de concebirlos, como si fueran incapaces de generar una visión religiosa propia desde su cultura, se les considera como “gente sin historia”[207], como un “relleno social” en las diferentes etapas históricas de los actuales estados modernos latinoamericanos, los eternos “menores de edad” que requieren la tutoría de los grupos hegemónicos.

Desde esta perspectiva, pueden encontrarse vías de explicación a la singularidad contemporánea de cómo estos grupos culturales de raíz indígena conciben a sus seres sagrados, como bien señala Báez-Jorge:

> ¿Cómo debe explicarse que en el imaginario colectivo de los huicholes la Virgen de Guadalupe sea considerada una mujer incestuosa y frívola? ¿Por qué los zoques de Chiapas conciben a Santa Mónica (canonizada como madre de San Agustín) como patrona del pueblo de Tapalapa, y padeciendo en el infierno por maltratar a las personas? ¿Desde qué ángulo simbólico debe entenderse que Santa Clara (patrona de Dzindzantún) sea imaginada por los mayas paseando cada año en la playa para saludar a su hermana la sirena? ¿Cuál es la perspectiva analítica pertinente para examinar los relatos de los otomíes de Temoaya que devocionan al apóstol Santiago por protegerlos en su lucha contra los españoles?¿Es propio de un Santo patrono proyectar tensión entre sus devotos y amenazarlos con cambiar de residencia si no se le ofrendas sus alimentos preferidos? La pregunta surge de la compleja relación que los popolocas de San Marcos Tlacoyalco (Puebla) mantienen con su imagen epónima, una tardía expresión epifanía de Tlaloc. […] En mi libro *Entre los naguales y los santos* señalé la importancia que reviste el estudio de las hagiografías populares indígenas en México, toda vez que incorporan elementos de ancestrales cosmovisiones y evidencian manifestaciones contrahegemónicas que desplazan los contenidos doctrinarios del catolicismo referidos a la santidad (Véase Báez Jorge, 1998:155). En esas riquísimas vetas del imaginario colectivo, personajes míticos y deidades primigenias se asocian o se fusionan (de manera selectiva) con los santos, con diversas advocaciones marianas y con la imagen de Jesucristo, asumida desde distintas perspectivas. Se configura así una compleja criba

[207] *Cfr*. Eric Wolf, *Europa y la gente sin historia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

simbólica dimensionada en el tiempo mítico y en acontecimientos de la historia local, al margen del canon y del control eclesiástico.[208]

Nótese que cuando hablamos de las funciones, ámbitos de dominio e interacción social con el hombre y el cosmos que los entes divinos tienen en contextos indígenas, nos estamos refiriendo a contenidos cosmovisionales en tanto que implican una *visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre*[209].

Desde esta perspectiva, los santos –ya reformulados en estos contextos indígenas- se convierten en personajes adscritos nominal e iconográficamente al ámbito de la iglesia oficial, pero en tanto a las funciones que se les asignan, los ámbitos de poder sobre los cuales ejercen su dominio y la forma como se considera que interactúan con los seres humanos, los animales, las plantas, los fenómenos atmosféricos, etc. dejan entrever una procedencia totalmente diferente a la canónica y que corresponde a la resignificación local que cada uno de estos personajes tuvo. De hecho, dicha resignificación, es entendible y operativa solamente en el contexto social e histórico concreto que la formula, así, no es posible hacer una generalización de la resignificación indígena –por ejemplo- de San Isidro Labrador en general, para todos los grupos indígenas de todas las épocas en todos los contextos sociales. Pero el hecho de que tal o cual población reformule a tal o cual santo de una manera determinada, alejándolo de la propuesta oficial y atendiendo a su peculiaridad social e histórica como pueblo, refuerza el planteamiento de este enfoque teórico.

En este sentido al incorporarse dentro del repertorio religioso indígena -más estudiado hasta hoy en Mesoamérica y los Andes- los diferentes personajes provenientes del catolicismo, el diablo quedó también incluido junto con la Cruz, Cristo, la Virgen, Dios Padre, los Ángeles, San Pedro, San Juan, etc.

---

[208] Félix Báez-Jorge, *Núcleos de identidad y espejos de alteridad…, Op. Cit.,* p. 23.
[209] Johanna Broda, *Introducción*, *Op. Cit.*, p. 16.

Cada uno de estos seres se integró con potencias específicas en el contexto indígena, de tal manera que así como en contexto mesoamericano, la Cruz y San Isidro Labrador son buenos para traer la lluvia; San Juan y la Asunción son buenos para moderar el temporal; San Miguel Arcángel lo es para espantar el hambre; de igual manera el Diablo lo es para otras cosas, y ayuda en ciertas cosas concretas, en las que no ayudan ni Dios, ni la Virgen, ni ningún otro santo.

Así pues, el personaje del Diablo quedó integrado en cierto sentido, como un santo más del santoral católico, con funciones específicas propias, un ámbito propio de dominio y poder para actuar sobre él, lo cual denota un proceso cultural sincrético, cuya conformación respondió a las necesidades concretas de las sociedades que lo generaron en una dinámica interacción entre lo propio y lo impuesto.



Iglesia de la Santa Cruz en el cráter del Volcán Cuáhuatl en el barrio de San Agustín, Xalatlaco, Mex. Fotografía Propia.

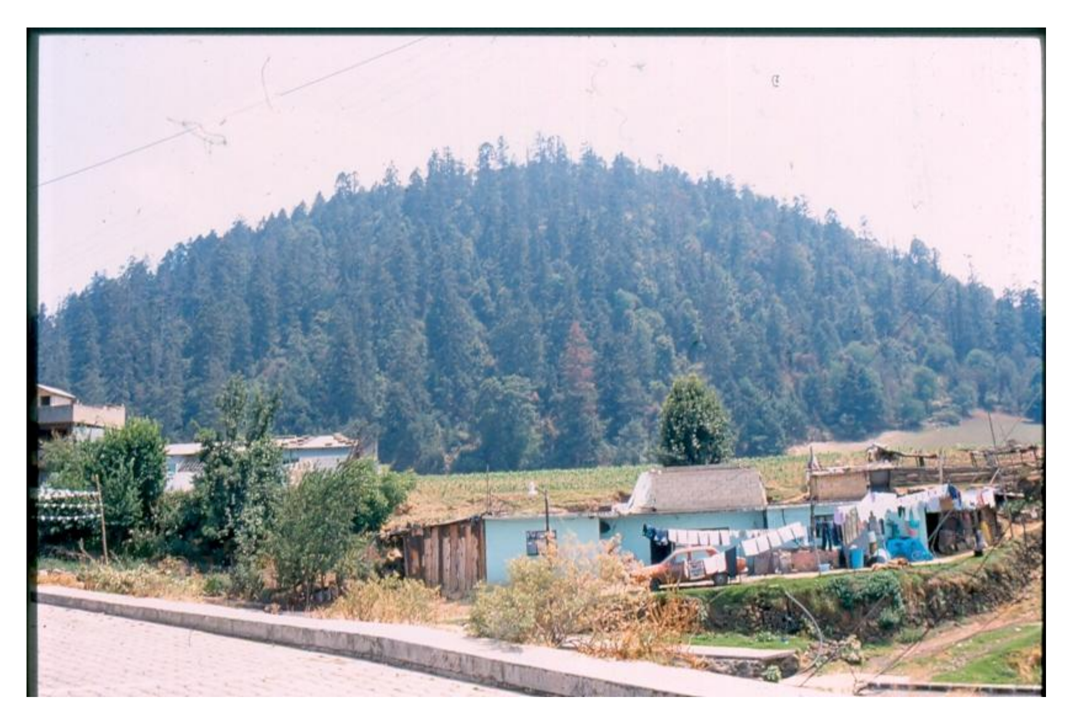


Imagen del Volcán Cuáhuatl en el barrio de San Agustín, Xalatlaco, Mex. Fotografía Propia.



Cráter del Volcán Cuáhuatl en el barrio de San Agustín, Xalatlaco, Mex. En su interior –durante la noche- es cuando se puede contactar al Diablo, según lo refieren los pobladores. Fotografía Propia.

VII. Religiosidad Popular Urbana

Hemos apuntado ya que no podemos universalizar la religiosidad popular, pues cada manifestación concreta que cabe en esta categoría, tiene un referente doméstico que la hace significativa para el contexto particular de historia, cultura y situación social concreta que la posibilita. No obstante, me parece oportuno señalar una división necesaria –al menos desde el análisis teórico- para evitar una homologación aniquilante de la particularidad histórico-contextual de la diversidad implícita en estas expresiones religiosas. Me refiero –por un lado- a las expresiones religiosas populares tradicionales en contextos rurales, campesinos indígenas, o bien, de origen indígena, las cuales son manifestaciones sincréticas, híbridas, cuya pervivencia implica procesos históricos de larga duración donde hubo clara mezcla de raíces culturales de diversas procedencias, lográndose una síntesis cultural operante en una verdadera traducción local del mensaje cristiano, otrora exógeno, ahora endógeno a las culturas receptoras, en la reformulación de un cristianismo agrícola de corte cultural indígena.

Pero también, -por otro lado- están las expresiones religiosas populares urbanas en contextos posmodernos, donde la tradición es de un espectro temporal mucho más corto, o de plano, prácticas novedosas y emergentes sin raigambre alguna, posible génesis de nuevas tradiciones en formación.

Injusto y perverso sería homologar la realidad social operante en las manifestaciones religiosas populares en ambos contextos, nuevamente insistiendo que la idea abarcante de “lo rural” y “lo urbano” son ficciones necesarias hasta cierto punto desde la teoría, pero inexistentes como bloques monolíticos en la realidad social, sino más bien insistimos en la importancia de ubicar cada caso en su singularidad con miras a una comprensión cabal del fenómeno observado desde su propia lógica cultural interna que lo estructura y cohesiona.

Recordemos que en la religiosidad popular se entrecruzan muchas matrices culturales que se fusionan, conviven o configuran en una síntesis operante en la

mezcla fraguada en el contexto social específico. En este sentido:

> En la religiosidad popular es donde en la actualidad se genera la mixtura entre varios sistemas religiosos: las cosmovisiones indígenas familiarizadas con la magia, el curanderismo, el animismo y el "paganismo", el catolicismo articulador de la devoción a los santos y vírgenes, el milagro y el ritualismo, pero también la espiritualidad nueva era y la neo esoteria. Aunque estas dos, son también matrices de sentido que retoman retazos de tradiciones exotizadas (desde oriente hasta occidente, desde la Patagonia hasta el Tibet) y que son un signo de la religiosidad propia de la era de la globalización cultural, pues tienden a universalizar las religiones históricas, con las tradiciones esotéricas, con los nativismos exóticos, y con creencias seudocientíficas, en una amalgama que genera una yuxtaposición de fragmentos amalgamados.[210]

En este sentido, debo reconocer, que desde mi propia experiencia personal, el ámbito primero donde me encontré conviviendo con las expresiones religiosas populares fue en el ambiente social rural, de origen indígena, y coherentemente con eso, las fuentes teóricas que primeramente me irrigaron fueron en relación con esta problemática en ese contexto específico. Más tarde, en el devenir colegiado y el intercambio académico sobre estos temas, el contacto con la parte urbana vino por la interacción con la Maestría de Pastoral Urbana de la Universidad Católica *Lumen Gentium*, específicamente en las personas del Dr. Jesús Serrano y el Mtro. Alejandro Gabriel Emiliano, apreciados colegas y amigos con quienes compartí varios foros al respecto. Pero también, ampliando el horizonte de intercambio, influyeron los muchos alumnos de dicha maestría que a lo largo de estos años y desde la riqueza contextual de sus trabajos de campo en la Ciudad de México, iluminaron y sugirieron ángulos de enfoques pertinentes y atinados para el contexto urbano. Así, me congratulo en presentar esta reflexión primera fruto de esas provocaciones intelectuales a las que tanto me resistí, pero finalmente trataré de empezar a afrontar en toda su complejidad un poco temeroso de no sentirme del todo en mi elemento.

---

[210] De la Torre, Renée (2012), "La religiosidad popular como "entre-medio" entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada", en: *Civitas*, Revista de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica de Río Grande, Porto Alegre, vol. 12, num. 3, septiembre a diciembre de 2012, pp. 506-521./ p. 510.

Me queda del todo claro que no parece conveniente analizar los fenómenos religiosos populares en contextos urbanos homologándolos con los percibidos en la realidad social en contextos rurales. Hay diferencias sustanciales en la particular vivencia religiosa en uno y otro contexto.

La cuestión de la individualidad exacerbada de los contextos urbanos bajo el influjo de la posmodernidad y sus tendencias parece contrastar fuertemente con la colectividad operante y muy valorada en contextos rurales, tradicionales, máxime en las de corte cultural indígena o de ascendencia indígena.

RELIGIOSIDAD POPULAR TRADICIONAL:

- Conlleva un proceso histórico de larga duración.
- Tiene un sustrato social claro, es un patrimonio compartido, opera en una lógica social que hace significativo para más de un individuo lo que se celebra o realiza.
-Conglomeración social que implica una cosmovisión compartida.
-Se busca la socialización, compartirlo, propagarlo, no encuentra mucho sentido en el ostracismo.
-Es estructurada y coherente en un discurso local Reformulado frente al discurso hegemónico institucional.

RELIGIOSIDAD POPULAR URBANA DE CORTE POSMODERNO:
- Hay un claro ultraindividualismo.
- Eso ocasiona una hiperdiversificación de sentidos, así, aunque haya tumulto, no hay unidad cosmovisional.
- En la ausencia de una tradición común ominabarcante, se crean nuevas tradiciones.
- Religión de un solo fiel, religión a la carta.
- Es intrínsecamente desestructurada por la increíble permeabilidad y excesiva apertura.
-Apatía social.

Esbozo de una delimitación de la religiosidad popular de corte tradicional y la religiosidad popular urbana entreverada con las tendencias posmodernas. (Cuadro propio).

Esta polarización, entre lo neta y exclusivamente individual y el entendimiento social de un individuo absorto en la colectividad, podría ayudarnos a definir –en primera instancia- la peculiaridad de los fenómenos religiosos populares en contextos urbanos culturalmente posmodernos. La ausencia de una historia común que perfile una identidad única en estos contextos metropolitanos parece dejar al individuo solo y subyacente por sus propios recursos materiales e

ideológicos. Ante la ausencia de una tradición viva, omniabarcante y significante de la vida, la opción que queda es la construcción de la propia tradición que configure la identidad, aunque sea hiper fraccionada, tal vez tanto como individuos haya.

En medio de esta realidad social re-configurada de lo colectivo (en un pasado moderno que se desvaloriza) la nueva apuesta es por el individuo solitario, que absorto en la fantasía de un eterno presente, se rige por sus propios principios erguidos como absolutos incuestionables basados en el bienestar, la capacidad adquisitiva y el *status quo*. Definitivamente esto permea la concepción religiosa que se perfila como "religión a la carta", o bien, como apuntara Duch[211] la religión de un solo feligrés: este hombre o aquella mujer.

Resulta sumamente interesante que esta nueva configuración social haga repuntar las manifestaciones religiosas populares en la urbe.

Es interesante pues es una tendencia a franco contrapelo de las tendencias modernas hasta hace poco vigentes que pretendían la desaparición de la religión de la escena social. Pero no es sorprendente, porque frente a las tendencias culturales posmodernas, lo que principalmente entra en crisis de legitimidad son la figura de autoridad y la institución, y resulta que la iglesia es exactamente referente cultural privilegiado en Occidente de ambas instancias. Es natural que la espiritualidad del hombre posmoderno occidental migrara en la contemporaneidad hacia expresiones religiosas no contenidas en los marcos institucionales tradicionales. Súmese esto a lo antes dicho acerca de la ausencia de tradición e identidad omniabarcante en la sociedad urbana y tendremos entonces un campo fértil y completamente abierto y receptivo a cuanta propuesta religiosa llegue de cualquier coordenada.

Es evidente entonces que la religiosidad popular encuentra campo fértil en los contextos urbanos contemporáneos, pero enfatizo que es en un sentido plenamente individual, con una fuerte carga de apatía social, donde es posible la

[211] *Cfr*. Duch, Lluis (2007), *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona.

conglomeración momentánea o adscripción nominal a tal o cual grupo como garantía de una rústica idea de pertenencia, pero –en todo caso- sustancialmente diferente a los lazos sociales tejidos en las dinámicas religiosas populares en contextos tradicionales campesinos, o incluso algunas expresiones urbanas que añaden el elemento de la tradición fuerte, lo cual implica una vivencia colectiva más o menos consensuada, aunque sea en el mínimo de una cosmovisión común que posibilita la operatividad de una vivencia religiosa colectiva.

En este orden de ideas comulgo plenamente con Renée De la Torre cuando señala que la religiosidad popular urbana puede ser entendida como “entre-medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada[212]. Me parece que efectivamente es ese “entre-medio”. Tendremos que profundizar en las preguntas señaladas en el párrafo anterior para afinar esta apreciación, sus alcances y consecuencias con miras a una mayor comprensión de estos complejos fenómenos abigarrados e interactuantes, en un contexto social urbano, que es –de suyo- amplificador de la complejidad implícita en esos fenómenos religiosos.

También cabe mencionar el aporte de Suárez[213] en relación a una cuádruple caracterización de la religiosidad popular, él proponiéndolo desde la especificidad del caso de El Ajusco, CDMX, en esa tetralogía trata de aglutinar las diferentes formas de aproximación de los agentes de la religiosidad popular con la instancia oficial. Podrían agregarse más, pero me parece un gran aporte en cuanto al reconocimiento de la complejidad del fenómeno en contexto urbano, donde no es posible la catalogación monádica, al contrario es muy diversa y dinámica en su articulación de elementos de distintas procedencias. Este autor presenta así esos cuatro rostros de la religiosidad popular urbana:

[212] *Cfr*. De la Torre, Renée (2012), “La religiosidad popular como “entre-medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada”, en: *Civitas*, Revista de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica de Río Grande, Porto Alegre, vol. 12, num. 3, septiembre a diciembre de 2012, pp. 506-521.

[213] *Cfr.* Suárez, Hugo José (2013), “Cuatro rostros de la religiosidad popular urbana”, en: *Cuicuilco*, México, ENAH, num. 57, mayo-agosto de 2013, pp. 207-227.

1.) **Agente de religiosidad popular proactivo**.- se caracteriza por la capacidad de innovación y reconstrucción libre de su fe, mezclando lo que considera útil y necesario, y en contrapartida desechando lo que no le parece adecuado a su situación existencial. Tiene una devoción popular marcada por un vínculo esporádico pero sostenido con la institución, basada en la participación eventual en ceremonias o en el reconocimiento de la necesidad del sacerdote en ciertas circunstancias y momentos de la vida. Su adscripción católica es ambigua pero contundente. Es permeable a otras manifestaciones religiosas extraeclesiales, pudiendo incorporar en las formas oficiales proveniencias religiosas no católicas.

2.) **Agente recreador y consumidor**.- tiene un vínculo orgánico con la iglesia, participa en las actividades parroquiales, cumple con los mandatos establecidos. Sin embargo puede reinterpretar en su vida privada lo que considere no adecuado para su propia vida. Pero en lo externo, comulga con la institución, se somete y participa. Este agente, pues, se muestra integrado a las exigencias formales del catolicismo, pero conserva independencia de criterio en el momento de las decisiones privadas (preferencias sexuales, anticoncepción, moral). Su vínculo con la institución es regular y sostenido.

3.) **Agentes semiinstitucionales**.- se trata de migrantes del campo a la ciudad, que ya radicando en la urbe, se alían con las instancias oficiales locales y reproducen a su modo los rituales de la tierra de origen. Han importado sus rituales populares, pero requieren alianza eclesial local para legitimarla. Son verdaderos puentes entre la ruralidad de origen y la urbanidad receptora. Tienen gran capacidad de movilización social al organizar la fiesta y peregrinación y, en general, todo lo necesario para mantener el culto público. Son hábiles políticamente, articulando migrantes, oriundos y autoridades eclesiásticas. Conservan una devoción de origen rural y en mucho permanecen fieles a esa tradición, pero indudablemente la devoción se adecúa al nuevo contexto y las necesidades que se expresan

responden a cuestiones muy urbanas.

4.) **Agente paraeclesial**.- tiene la capacidad de armar una agenda religiosa propia al margen de la institución eclesiástica. Tal es el caso de los dueños de imágenes religiosas que han ganado popularidad y son reconocidas como muy milagrosas y por ende buscadas. El agente paraeclesial coordina la devoción social de su imagen sin la necesidad de ser legitimado por el clero. Aquí encontramos un modelo autónomo de relación con la imagen. Es una empresa unipersonal cuyo capital único es la posesión de la imagen en cuestión. Agenda, ritmo y contenido devocionales dependen exclusivamente del dueño de la imagen quien se considera llamado por ella a hacer lo que hace. El contacto o vínculo con la parte institucional es esporádico o francamente nulo.

En estas cuatro catalogaciones, me parece que más que englobarse la totalidad de posibilidades, se aporta un valioso y sugerente intento de discriminar las diversas posibilidades formales que asumen los cultos populares. En todo caso me parece un atinado punto de arranque, bien contextualizado, que a nosotros nos viene como anillo al dedo al tratar de comprender lo observado en nuestros casos particulares en medio de la complejidad del entorno urbano.

Es interesante destacar que en las cuatro destacan dos patrones constantes: la distancia con las estructuras eclesiales (desde la coincidencia hasta la contradicción, desde el trabajo conjunto hasta el franco desprecio y desinterés) y la eficacia de la devoción popular (las inquietudes, ansiedades y problemas concretos se deben resolver en concreto aquí y ahora).

7.1. La devoción capitalina a San Judas Tadeo, CDMX

La devoción a San Judas Tadeo en el Distrito Federal en años recientes, es un fenómeno religioso digno de ser tomado en cuenta debido al gran auge que ha cobrado y –de manera muy especial- por el sector donde ha florecido con más fuerza la devoción a este santo: los jóvenes. Dado que se considera

especialmente oportuno para conseguir y conservar el empleo, no es de extrañar que sea precisamente entre los jóvenes entre quienes se haya extendido su culto. Al ser este sector poblacional el que con más entusiasmo responde a esta devoción, se implican ciertas características valoradas por los jóvenes de esta gran metrópoli que en su inmensidad se vuelve hostil, despersonalizada y agresivamente anónima, no solamente como una masa donde ya no emergen los rostros, sino proactivamente "anonimatizante", diluyente de todo vínculo de referencia intersubjetivo. En medio de esta realidad, el culto a San Juditas se convierte en un punto de anclaje de identidad de los jóvenes pertenecientes a los sectores sociales donde especialmente se acoge esta devoción: jóvenes de barrios, colonias marginales, vecindades, etc, es decir, grupos no favorecidos que luchan por sobrevivir entre profundas desigualdades sociales, y también en la vivencia cotidiana de graves problemas de integración familiar y social. En estos contextos, la devoción a San Juditas aglutina en derredor de la figura del santo grupos de devotos que ya sea espontáneos u organizados, al reunirse cada 28 de mes en el templo de San Hipólito, o en la parroquia de San Judas cerca del Politécnico, refuerzan lazos sociales locales que nutren vínculos cruciales en la intimidad del barrio, la colonia, la banda y que definitivamente reditúa en el fortalecimiento de procesos identitarios.

Los días 28 de cada mes San Judas viaja en metro, metrobús, recorre las abarrotadas calles del centro y congrega miles de devotos en los dos puntos de devoción antes mencionados. Quienes participan en estas procesiones, misas y bendiciones de imágenes, no emiten juicios valorativos acerca de la forma de vida de quienes portan las imágenes, sino que se genera un ambiente donde el protagonista principal es San Judas y hay que cumplirle por los favores recibidos, lo cual se concibe por lo general, como único punto de acuerdo con el santo quedando otro tipo de valoraciones como la conversión, el arrepentimiento, la moralidad, fuera de la relación que se establece con él, porque se pide algo concreto y se agradece o cumple de una forma concreta en una dinámica de Petición material específica-Cumplimiento de un compromiso cultual. En este

sentido, no es de extrañar que la distancia simbólica entre los fieles que apretadamente van y vienen en la iglesia y el discurso de los clérigos que se esfuerzan por ser escuchados en medio del tumulto, sea abismal.

Tenemos que considerar que en los complejos contextos urbanos contemporáneos, la cuestión de las identidades se complica en extremo debido al sinnúmero de nichos sociales que quedan albergados en un territorio compartido como espacio físico, mas no como un espacio de significado común, sino muy por el contrario, como espacio contraído que se convierte en campo de batalla por la sobrevivencia. En este entorno, la adscripción a tal o cual grupo social conlleva la incorporación a ciertos círculos donde se fragua el acceso a posibilidades, recursos, protección de grupo y en general a todos los beneficios que determinada red de relaciones sociales puede proveer al individuo. La pertenencia a un grupo social ampara al sujeto frente a la crudeza de la intemperie de la realidad desnuda. Pues bien, es precisamente en este sentido que debemos entender el fenómeno de la devoción a San Juditas entre los jóvenes contemporáneos: es un referente de identidad en un contexto social que les impide el acceso a las fuentes “oficiales” de reconocimiento y prestigio.

Así pues nos referimos de forma enfática a los grupos “no-alineados” en los contextos urbanos, pues su no-adhesión a las normas seguidas por la mayoría colectiva, más que una tara dejan ver una opción social de grupos humanos que se han configurado y se recrean constantemente en el margen, y permanecen en el margen por la imposibilidad real de acceder al “centro”. San Judas se convierte así en un referente simbólico común en un contexto muy particular que no necesariamente comparte los significados de dicho símbolo en otros contextos (la oficialidad eclesiástica, por ejemplo).

En este sentido, las prácticas socio-religiosas que se desarrollan en los barrios tradicionales, colonias marginales, las bandas, las pandillas, etc. generan una cultura específica con una identidad propia, y el santo –en este caso San Judas- se convierte en el garante legitimador de esa forma de vida, es el “valedor”, el que protege, sin juzgar ni discriminar.

La religión, para los sectores populares que vigorizan las expresiones religiosas populares, es algo vital. Tiene que ver con el apoyo que se requiere en el ámbito material para la subsistencia en esta realidad inmanente. Así, los fines perseguidos dentro de la religiosidad popular no se sitúan en el campo escatológico, sino en esta realidad tangible que demanda satisfactores inmediatos y continuos. En este contexto de religión popular, lo importante son las funciones pragmáticas operantes en el orden material, lo cual devela una diferencia radical entre la concepción religiosa católica oficial y la concepción religiosa popular. Así, las convergencias y divergencias en la relación con lo sagrado provienen de la diferencia social, significados y roles que juegan los actores sociales desde su particularidad como miembros de una sociedad *Macro*. En este sentido, en la religión popular encontramos una radiografía de los procesos sociales conflictivos entre grupos antagónicos, pues evidencia luchas de poder, tironeo por la gestión del tiempo y el espacio sagrado, debates entre los mismos símbolos pero interpretados diferentemente de uno y otro lado, etc.

7.2. El culto a la Santa Muerte

El culto a la Santa Muerte en México se ha extendido de forma significativa en los últimos años, principalmente en sectores sociales marginales cuyas condiciones socioeconómicas desfavorables propician la búsqueda de alianzas de protección más allá de la realidad tangible de los humanos entrando al ámbito de lo sagrado no cifrado desde la oficialidad canónica institucional, sino desde la reinterpretación popular de lo religioso, en un horizonte marginal, muy local y operativo en la realidad inmediata. En este sentido, cultos como el de Juan Soldado, el Niño Fidencio y Malverde, en México, o la Difunta Correa y el Gauchito Gil, en Argentina, Santa Nefija como patrona de las prostitutas en España, San Esteban como patrón de los homosexuales en Italia, van en este mismo sentido. Estos “santos transgresores” gozan de canonización popular, o bien, algunos que sí son canónicos, sufren un proceso de reconfiguración local que los despoja de sus virtudes oficiales y los reviste de otros “poderes” que son significativos para un

determinado sector social que encuentra en ellos cobijo, tal pudiera ser el caso de la desbordada devoción a San Judas Tadeo en la Ciudad de México.

En este orden de ideas, la Santa Muerte se ubica en los actuales cultos posmodernos, los cuales reúnen ciertas peculiaridades dignas de ser concientizadas por aquellos que quieran entender este tipo de fenómenos sociales. En primer lugar tendríamos que apuntar que los cultos posmodernos se caracterizan por una clara oposición a toda forma de regulación institucional, son de suyo periféricos (en relación a la instancia religiosa oficial central), y se distinguen por su efervescencia y rápida expansión, pero muy poca constancia de sus miembros en un período de largo plazo, por lo que los adeptos son fluctuantes, con un período muy corto entre el pasmo inicial y el olvido total pasando por los puntos intermedios de: atracción, desilusión y abandono. Dadas estas características, es muy comprensible que estos cultos se acerquen a la visión mágica del mundo. Recordemos que la magia considera que el mundo puede ser manipulado a partir de fórmulas y procedimientos rituales que hacen que la realidad reaccione de acuerdo a cómo desea quien ejecuta el acto mágico. No importan consideraciones éticas, ni la voluntad de terceros involucrados, mientras el ritual mágico se efectúe con efectividad –desde esta postura- los elementos existentes en el mundo reaccionarán invariablemente según la voluntad de quien pronuncia la fórmula mágica. Así pues, se trata de una vivencia religiosa totalmente personal, en extremo, hasta el punto del solipsismo completamente desconectado de vínculos alternos. En realidad es completamente coherente con las tendencias generales que culturalmente se viven en el flujo de lo que llamamos posmodernidad, en donde las desilusiones del proyecto moderno, hacen buscar un nuevo proyecto al margen de los grandes baluartes de la modernidad: la institución, la racionalidad, el progreso (visión optimista del futuro) y el humanismo (confianza en el ser humano y sus proyectos). La nueva tendencia posmoderna resulta en un ser humano que vive un eterno presente, en la ficción de una eterna juventud y la eterna huída del compromiso, instalándose en un nuevo tipo de hedonismo, donde el placer inmediato se convierte en el refuerzo perenne de la

ficción de ese eterno presente. En esta nueva tendencia cultural de la inmediatez, los discursos religiosos institucionales se ven severamente afectados, pues son –en primera instancia- institucionales, implican una figura de autoridad y sostienen proyectos a largo plazo (que implican toda la vida). Frente a este choque, no es de extrañar que muchos se encaminen –en su búsqueda por saciar su sed religiosa- a aquellas propuestas que ni les exigen compromiso, ni constancia, ni nada más allá de lo que en el momento desean remediar. Por eso la mencionada tendencia hacia lo mágico: la fórmula, el amuleto, el fetiche que asegura la protección o la inclinación del cosmos a favor de la intencionalidad propia.

La peculiaridad propia del culto a la Santa Muerte en cuanto al sector social donde primordialmente encuentra cobijo su culto, hace establecer una relación con el tema de la violencia, pues son preferentemente grupos sociales que buscan amparo en actividades peligrosas. Así, tradicionalmente, el culto a la Santa Muerte se ha venido perfilando como un culto ampliamente abrazado por personas cuyo "trabajo" los pone en contacto cercano con la muerte y son grupos enemigos del estado como narcotraficantes, contrabandistas, secuestradores, ladrones, etc. que buscan en la Santa Niña una alianza en medio del peligro. No todos están de acuerdo con esta catalogación inmediata entre Santa Muerte y sectores violentos, de hecho en algunos estudios recientes se ha mostrado que este culto tiende a crecer entre las mujeres, los obreros y otros sectores desprotegidos de la sociedad, corroborando el ímpetu de protección sobrenatural "por fuera" de lo tradicionalmente establecido, al no hallarlo en los espacios "oficiales". Solamente mencionaré el trabajo de José Juan Sánchez Ambrocio[214], quien refiere:

> […] desde la última década del siglo pasado resurgió este culto que había permanecido vigente y resguardado en el imaginario popular y que esperó la llegada de las circunstancias socioeconómicas propicias y el desgaste de las instituciones religiosas tradicionales para hacer una reaparición triunfal amparado

---

[214] Véase de José Juan Sánchez Ambrocio: *Iconografía de la Santa Muerte*. México. DEAS/INAH, Transcripciones de conferencias magistrales. Núm. 36, 2007; "La Santa Muerte, una visión del futuro de la religiosidad popular en México", en: Malbrán Porto, América y Méndez Torres, Enrique (coords.), *Memorias del I Congreso de Folklore y Tradición Oral en Arqueología*, México, ENAH, 2010, pp. 234-246.

> en la cultura mediática. […]La Santa Muerte ha sido difundida masivamente a nivel mediático destacando que se trata de un culto marginal ligado a las actividades ilícitas como el narcotráfico, la prostitución o el robo, incluso se le ha llegado a mencionar como una especie de patrona de los delincuentes y los presidiarios. […] Sin embargo, está imagen no corresponde con la realidad que para sorpresa de muchos se perfila en otra dirección, muy distinta de la que conocemos. […] por cada diez personas que van en busca de ayuda espiritual con la Santa Muerte, ocho son mujeres y dos son hombres. De estas mujeres la mayoría acuden para solucionar un problema de pareja que va desde la infidelidad, la falta de interés en la relación, el abandono, las relaciones destructivas, hasta la mera búsqueda de quien no tiene a nadie a su lado. […] ¿Mujeres? ¿Problemas de pareja? Luego ¿Dónde queda entonces el supuesto de que la mayoría de los devotos de la Santa Muerte son marginales y ligados a la delincuencia? Indudablemente, tal como lo menciona Manuel Valadez conocido locatario del mercado de Sonora y uno de los impulsores del culto: "La Santa Muerte es de todos, y no me cabe duda que haya rateros o narcotraficantes que le rindan devoción ¿Pero no acaso también le rinden culto a la Virgen de Guadalupe a San Judas Tadeo, a San Juanita de los Lagos o al Sagrado Corazón de Jesús?".[215]

En todo caso, podemos decir –de manera general- que quienes recurren al culto a la Santa Muerte, lo hacen porque:

1.) Se le considera efectiva en cuanto a la realización material y expedita del favor solicitado.
2.) Dicha efectividad no está ligada a una forma de vida determinada, es decir, no hay exigencias de tipo ético o moral implícitas.
3.) En su culto, la actividad ritual se calca sobre el ritual de la Iglesia Católica Romana, especialmente en el rezo del rosario y la celebración de la misa, que son los dos actos principales de congregación o culto público entre los devotos a la Santa Muerte.

Ahora bien, en relación específicamente al sector violento que recurre al culto de la Santa Muerte, podemos apuntar lo siguiente:

[215] José Juan Sánchez Ambrocio, "La Santa Muerte, una visión del futuro de la religiosidad popular en México", en: Malbrán Porto, América y Méndez Torres, Enrique (coords.), *Memorias del I Congreso de Folklore y Tradición Oral en Arqueología*, México, ENAH, 2010, pp. 234-238.

1.) Encuentra refugio identitario, es decir, un núcleo de identidad “micro” donde no hay un juicio a la forma de vida específica, la cual –en estos sectores- no es aceptada por la sociedad “macro”.
2.) Encuentra un sentimiento de protección sobrenatural sin consideraciones juiciosas desde un centro regulador, es decir, sin el concepto de “pecado” (por ejemplo). Así, se entiende que no hay una exigencia de compromiso alguno más allá de un mero culto de “contrato” con el ente numinoso (relación de tipo mágica). Luego entonces conceptos como “conversión” no son necesarios desde esta forma de ver lo religioso y la vida.
3.) Encuentra un sentimiento de bendición sobrenatural a su actividad laboral, la cual se ve reafirmada, “justificada”, pues en el contexto social general no lo es.

Aunque este, como otros cultos populares, estén fuera de toda lógica para la Iglesia Católica, no quiere decir que sean actividades de suyo in-significantes. Antes bien están revestidas de un significado y cuentan con una lógica inherente pero que evidentemente son diferentes. A pesar de la dificultad propia de entender este tipo de cultos dada su diversidad, volatilidad, desestructura inherente y falta de homogeneidad, hay que señalar que en una visión pastoral, no pueden ser simplemente negados y descartados como si no existieran. Podremos no estar de acuerdo, pero su presencia fenoménica en la sociedad es creciente e impulsa con fuerza a sectores numerosos de la sociedad contemporánea. En todo caso cabría reflexionar que si no se entiende el fenómeno, es tal vez porque no hay un enfoque adecuado para entenderlo. Me parece que es muy sintomático que sean los sectores social y económicamente vulnerables, los que preferentemente se inclinen por estas tendencias de culto. Debe considerarse entonces que dichos sectores, al estar en condiciones reales de desprotección no encuentran refugio en esquemas formales, tendiendo a la marginalidad religiosa, igual que su condición social real es marginal. Como grupos, los individuos pertenecientes a

estos sectores buscarán identidad, cohesión y reconocimiento social en estos "refugios marginales" frente a una sociedad establecida que no los acepta socialmente.

Si sabe "leerse" e interpretarse el caos desestructurado del hombre posmoderno y sus profundas crisis (de sentido, pertenencia social, fe, etc.) podría la Iglesia aplicarse a sí misma el refrán: *A río revuelto, ganancia de pescadores.* Ya algunos teólogos como José María Mardones[216] y Luis de Carvajal[217] insisten que en el actual entorno globalizado de corte eminentemente posmoderno, la religión cristiana se encuentra sumergida en una crisis sin precedentes que la estructura institucional no parece ser capaz de afrontar bajo los lineamientos tradicionales, precisamente por estar en crisis la figura de la institución, la autoridad y la tradición, no solamente en el ámbito eclesiástico, sino en todos los ámbitos de la cultura Occidental. Estos autores insisten, desde el seno de la Iglesia, que si se saben atender las innumerables carencias de este ser humano inserto en esta nueva configuración cultural, con un acercamiento –no soberbio- sino humilde, especialmente en la forma respetuosa de aproximarse al otro desde su otredad y sus significados, podría la Iglesia encontrar un lugar más que privilegiado en medio de la vorágine solipsista de la época contemporánea, explotando lo que le es esencial: la socialidad a través de su vocación de *Ecclesia*.

7.3. Canonizaciones populares

Esta característica de la religión popular en su tensa relación con las instancias religiosas oficiales, institucionalizadas y hegemónicas, devela un conflicto presente en todo el entramado social de estos grupos culturales que dan vida y sustento a dichas manifestaciones religiosas al margen de la ortodoxia. La separación entre

[216] Mardones, José María, *Posmodernidad y cristianismo: el desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander, 1988; *Posmodernidad y neoconservadurismo: Reflexiones sobre la fe y la cultura*, Verbo Divino, Navarra, 1991; *Nueva Espiritualidad: sociedad moderna y cristianismo*, Universidad Iberoamericana-ITESO, "Cuadernos fe y Cultura" num. 11, México, 1999.

[217] Carvajal, Luis de, *Esta es nuestra fe: teología para universitarios*, Sal Terrae, Santander, 1989; *Ideas y creencias del hombre actual*, Sal Terrae, Santander, 1993; *Evangelizar en un mundo postcristiano*, Sal Terrae, Santander, 1993.

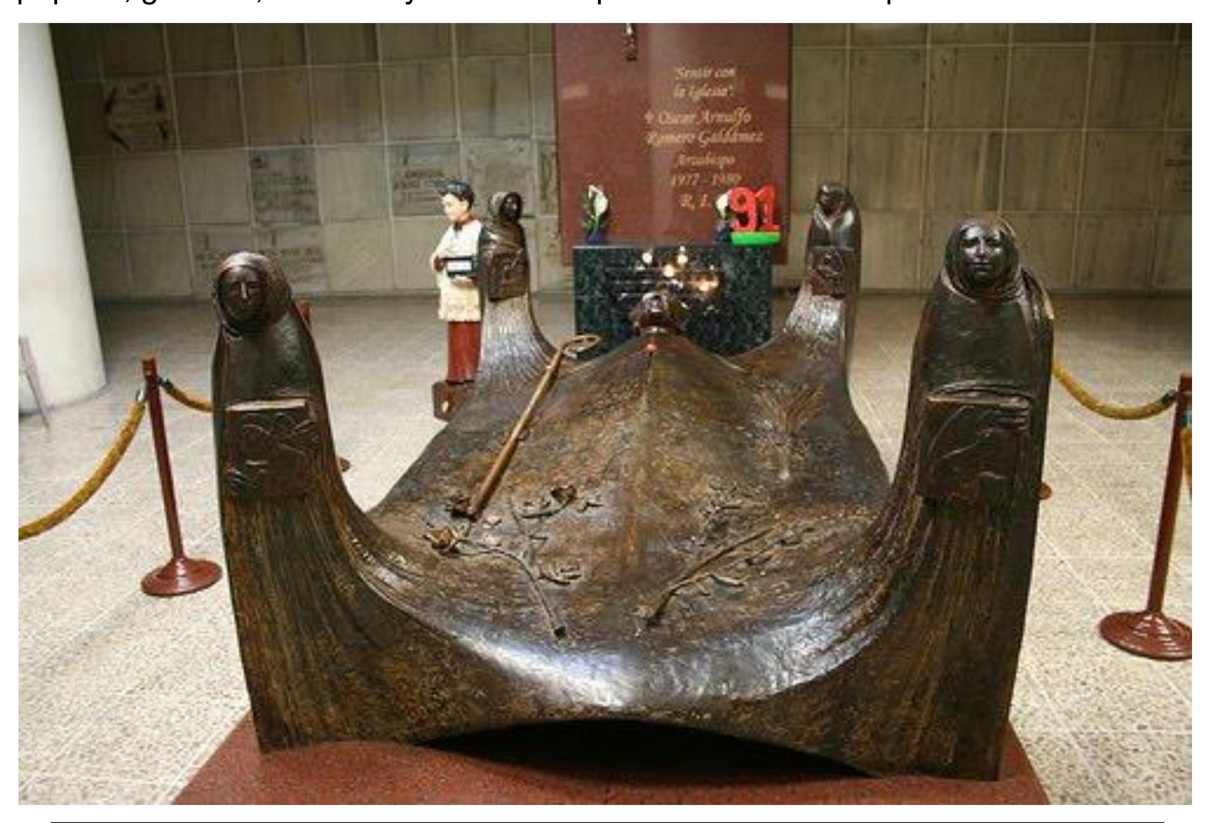
los intereses de la religión oficial y los de la religión popular, es una distancia abismal que acentúa de forma diferente –y de hecho en extremos muy divergentes- los propósitos, esperanzas y expectativas humanas en relación a lo divino. Desde este punto de vista, refiero brevemente algunos casos latinoamericanos que ilustran lo recién expresado. Estos casos son ejemplos de canonizaciones populares que evidencian –en el culto- las diferencias sociales (en cuanto a proyectos sociales-nacionales) entre una hegemonía que detenta el poder, tiende a la homologación, la uniformidad y el franco integracionismo a ese monoproyecto social, y por otro lado, los grupos tradicionales que no se ven reflejados en dichos proyectos, y luchan por conservar sus tradiciones de corte ancestral, su identidad cultural autóctona y sus estructuras sociales locales. En este sentido, en la religión popular encontramos una radiografía de los procesos sociales conflictivos entre grupos antagónicos, pues evidencia luchas de poder, tironeo por la gestión del tiempo y el espacio sagrado, debates entre los mismos símbolos pero interpretados diferentemente de uno y otro lado, etc.

7.3.1. Monseñor Romero, El Salvador

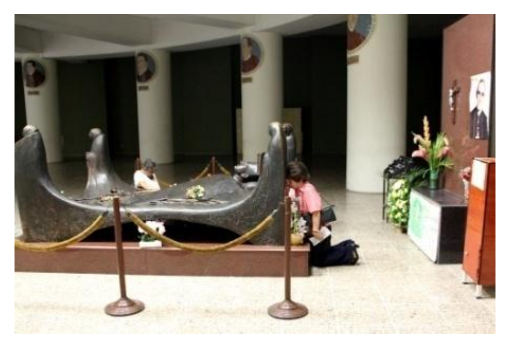
Este es un ejemplo evidente de esa canonización popular, una canonización que por razones políticas y religiosas ortodoxas, aún no llega a oficializarse, al menos hasta hoy. Sin embargo, la forma en que el pueblo salvadoreño se volcó en derredor de su arzobispo desde el funeral después de su asesinato, marcó el derrotero de un culto popular que –en esos difíciles momentos de aquella nación- denotaba la urgencia de adscripción social, cobijo, pertenencia y unión entre grupos no favorecidos desde el poder hegemónico nacional, y además fuertemente violentados para integrarse a ese proyecto en detrimento propio. La santidad reconocida, desde el pueblo al arzobispo Romero, radica no tanto en su virtud y ortodoxia, sino en su opción por los pobres y los reprimidos de aquél momento, marcando una clara división de un “ellos” (gobierno represor) y un “nosotros” (los marginados). El pueblo ve a este hombre como santo, porque reconoce en él una autoridad que se quedó del lado de los reprimidos, no “se

rajó", ni se vendió, ni los entregó, como en el ámbito político tan frecuentemente ocurre. Esta realidad se ve aún hoy reflejada en la catedral de El Salvador, donde el culto en el sótano en derredor de la tumba de Monseñor Romero, contrasta con el culto oficial en la planta superior de la liturgia católica ordinaria.

En el año 2014 se armó revuelo ante la posibilidad de su beatificación en el 2015, lo cual generó una serie de noticias contradictorias entre los defensores de la causa y las autoridades eclesiásticas salvadoreñas, quedando en claro que –aunque no se sabe a ciencia cierta cuándo será beatificado- el proceso llevará a eso tarde o temprano, pues el actual pontífice Francisco, lo ha "desatorado" en el proceso eclesiástico, un proceso que no ha sido para nada requerido para el culto popular que desde el momento de su muerte ha florecido en El Salvador y demás países centro y sudamericanos. He allí la plena ilustración de lo que es un culto popular, gestado, valorado y nutrido independientemente del parecer "oficial".



Tumba de Monseñor Romero en la catedral del Salvador. Imagen tomada de: http://elmundo.com.sv/iglesia-por-canonizacion-romero, 20 de octubre de 2014.



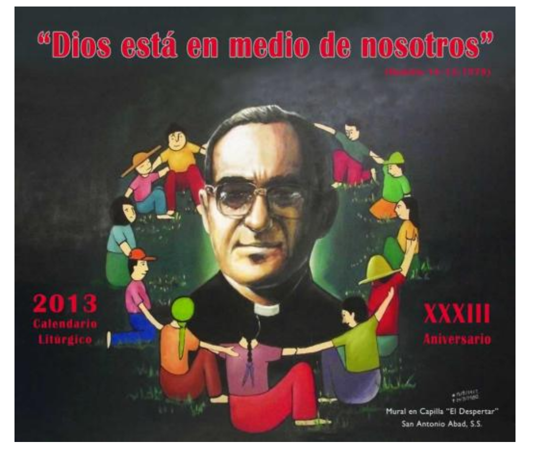


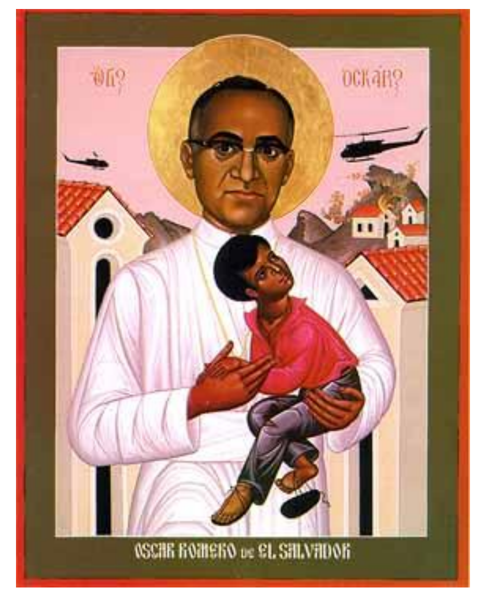



Diversas escenas del culto rendido a Monseñor Romero en su tumba en la catedral del Salvador. Imágenes tomadas de: http://elmundo.com.sv/iglesia-por-canonizacion-romero, 20 de octubre de 2014.











Fotografías mostrando carteles, murales, calendarios y playeras en derredor de la figura de Monseñor Romero. Imágenes tomadas de: https://storify.com/ajaraujo/mosenor-oscar-arnulfo-romero, 20 de octubre de 2014.



Mons. Romero en vida conviviendo con su gente. Imagen tomada de: http://hunna.org/wp-content/uploads/2010/03/monsenorRomero.jpg , 20 de octubre de 2014.



Mons. Romero recién asesinado en el "hospitalito" (Hospital de La Divina Providencia. Imagen de: http://3.bp.blogspot.com/_eMYO78roGw0/TOglpgy85HI/AAAAAAAAABg/4muF_QWH860/s200/Monse%25C3%25B1or-Romero-Muerte-II.jpg,, 20 de octubre de 2014.





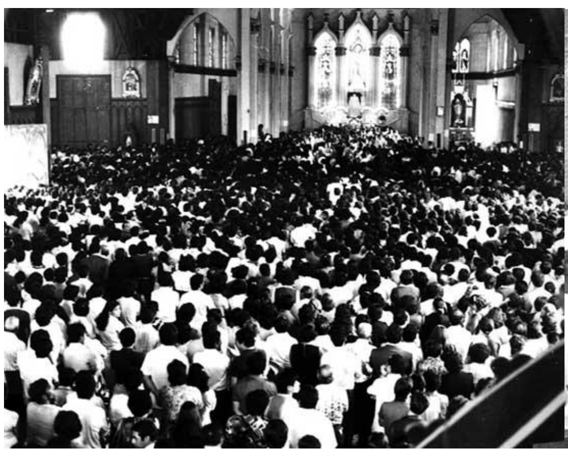
Imágenes de Mons. Romero recién asesinado de un disparo en el corazón en el Hospital de La Divina Providencia mientras celebraba misa el 24 de marzo de 1980. Imágenes tomadas de:
(Izquierda) http://laprensa3.doap.us/wp-content/uploads/sites/55/2010/10/288x318_1288322378_29-brazil.jpg
(Derecha) http://img291.imageshack.us/img291/3590/asesinato1283c787xx6.jpg
Ambas 20 de octubre de 2014.

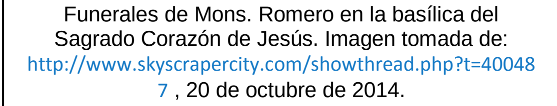


Primeros preparativos del funeral en la Capilla de la Divina Providencia. El Salvador, 24 de marzo de 1980. Imagen tomada de: http://www.skyscrapercity.com/showthread.php?t=400487, 20 de octubre de 2014.



Funeral de Mons. Romero en El Salvador, 24 de marzo de 1980. Imagen tomada de: http://4.bp.blogspot.com/-ZrS5YlaRe_k/To2iGyTfVLI/AAAAAAAAAoQ/6GZrPO84XrY/s640/PADRE+ROMERO+2.jpg, 20 de octubre de 2014.





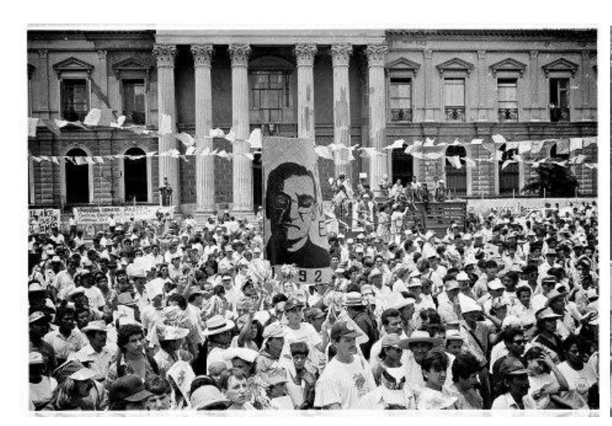
Funerales de Mons. Romero en la basílica del Sagrado Corazón de Jesús. Imagen tomada de: http://www.skyscrapercity.com/showthread.php?t=400487 , 20 de octubre de 2014.



Funeral de Mons. Romero, el sacerdote del lado derecho atrás es el P. Ignacio Ellacuría, sacerdote jesuita de origen español rector de la UCA y asesinado el 16 de noviembre de 1989. Imagen tomada de: http://www.cervantesvirtual.com/bib/bib_autor/romero/graf/asesinato/asesinato2.jpg, 20 de octubre de 2014.



Guardia de honor en el funeral de Mons. Romero. Imagen tomada de: http://www.skyscrapercity.com/showthread.php?t=400487, 20 de octubre de 2014.



Manifestación posterior al asesinato de Mons. Romero. Imagen tomada de: https://guacimodesuchitoto.files.wordpress.com/2013/05/manivestacic3b2n.jpg, 20 de octubre de 2014.



Manifestación posterior al asesinato de Mons. Romero. Imagen tomada de: http://migenteinforma.org/wp-content/uploads/2013/08/romero-1.jpg, 20 de octubre de 2014.

7.3.2. La Difunta Correa y el Gauchito Gil, Argentina

En el caso de la Difunta Correa, esta mujer –de apellido Correa- se ve obligada a desplazarse, huyendo de los conflictos políticos de la Argentina de principios del s. XX, nuevamente en derredor de problemas generados por proyectos

modernizadores patrocinados desde el estado, que violentan a los grupos tradicionales locales, que no se ven reflejados en dichos proyectos. Esta mujer caminó, con un baúl debajo de un brazo, y con el otro, cargando a su hijo. Caminó y caminó hasta caer muerta, por lo que se le representa como una mujer muerta tirada boca arriba en el piso, con el crío prendido de su pecho. Casos parecidos son los del Gauchito Gil, y otros ejemplos de canonización popular de la época. En todo caso, no son personajes que hayan hecho algo específicamente sobresaliente, heróico o destacado en un acto monumental, más bien, son gente que "aguantó vara", que siguió hasta donde pudo y fue truncada por proyectos exógenos a su realidad social local. Eso el pueblo lo entiende perfectamente, para ellos la virtud fue aguantar y no ceder, y si se cae, se cae permaneciendo lo que se es en la propia identidad. Ante la carencia de virtud que acusaría un proceso eclesiástico de canonización, el sector popular valora aquello en lo que ve reflejada su lucha diaria por sobrevivir física y culturalmente. Estos personajes que sucumbieron ante un proyecto social hegemónico expansivo y violento, se convierten en los modelos de virtud con poderes suprahumanos en la vivencia religiosa cotidiana de los grupos marginados.

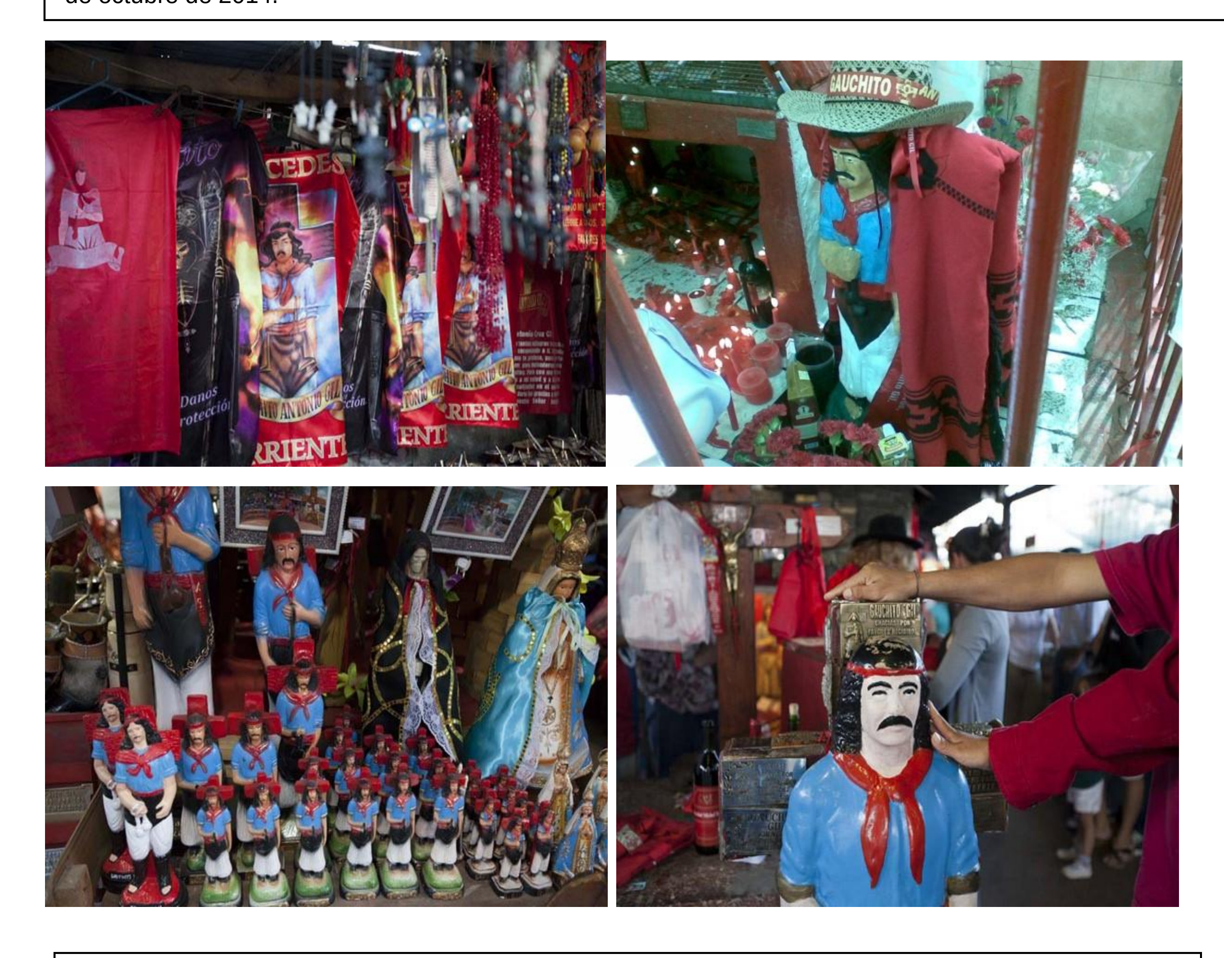


Imágenes de la Difunta Correa. Argentina. Fotografías tomadas de: http://archief.rnw.nl/espanol/radioshow/cultos-populares-la-leyenda-de-la-difunta-correa 20 de octubre de 2014.





Imágenes de un agradecimiento a la Difunta Correa (izquierda) y el indicador del lugar donde fue encontrada (derecha). Argentina. Fotografías tomadas de: http://www.caminosculturales.com.ar/wp-content/uploads/2011/04/Ingreso-al-Templo-de-la-Difunta-Correa.jpg, 20 de octubre de 2014.



Diversas imágenes en derredor del culto al Gauchito Gil. Argentina. Fotografías tomadas de: http://gauchogil.webcindario.com/
20 de octubre de 2014.



Imágenes en derredor del culto al Gauchito Gil. Argentina. Fotografías tomadas de:
http://gauchogil.webcindario.com/
20 de octubre de 2014.

7.3.3. El Tiradito, Tucson, Arizona

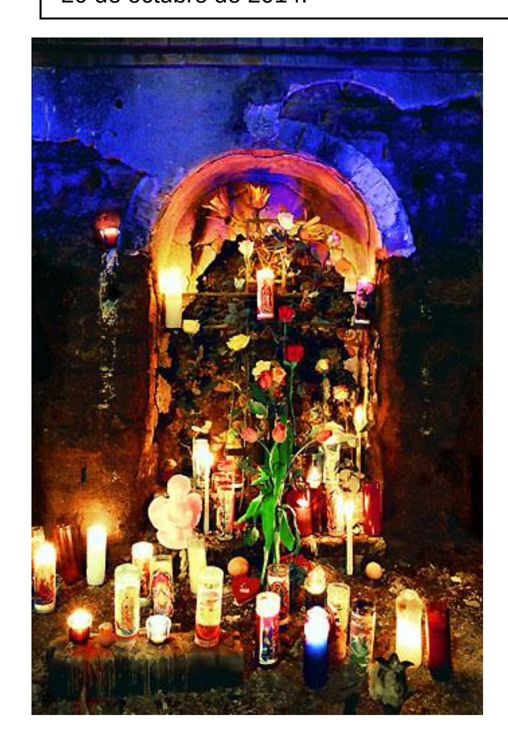
El Tiradito es una imagen venerada en Tucson, Arizona, desde 1870. Es especialmente buscada por los indocumentados mexicanos que cruzan la frontera hacia Estados Unidos. Los devotos le piden favores para arreglar sus papeles migratorios, conseguir su residencia en Estados Unidos, conseguir permisos de trabajo o simplemente para cruzar sanos y salvos el desierto que va de Sonora a Tucson. Este culto hace referencia a un joven que cruzó la frontera en 1870 y perdió la vida: Juan Olivares, que es el nombre de *El Tiradito*. Esta persona se dice que entró a trabajar en una hacienda de la región y tuvo la mala suerte de enamorarse de la mujer del hacendado, quien al descubrir la traición lo asesina a hachazos y tira su cuerpo entrecortado en alguna zanja a las afueras de la ciudad. La gente del pueblo que lo encontró lo sepulta en ese mismo lugar donde fue tirado y un tiempo después empiezan a adjudicarle milagros, por lo que deciden levantar una pequeña capilla en su honor, casi una urna, y lo empiezan a venerar. Lo nombraron el santo de los indocumentados y los activistas solidarios, tanto mexicanos como estadounidenses, se reúnen ahí un jueves al mes para rezar por los migrantes y denunciar distintas violaciones a sus derechos humanos. La gente

le pide al Tiradito para que los polleros no les roben su dinero, para arreglar su residencia en Estados Unidos o rogar por aquellos que van a cruzar el desierto. Los migrantes cuando pasan por Tucson buscan la Capilla de los Deseos donde está El Tiradito para pedirle trabajo en Estados Unidos y para que la “migra” no los capture.



Capilla de los Deseos en Tucson, Arizona, donde se venera al Tiradito. Imagen tomada de: http://www.examiner.com/images/blog/EXID2345/images/Shrine_full_view.jpg 20 de octubre de 2014.

Capilla de los Deseos en Tucson, Arizona, donde se venera al Tiradito. Imagen tomada de: http://cdn.c.photoshelter.com/img-get2/I0000jyux89iy.lc/fit=1000x750/El-Tiradito-shrine-Tucson-AZ-002.jpg 20 de octubre de 2014.



Capilla de los Deseos en Tucson, Arizona, donde se venera al Tiradito. Imagen tomada de: http://www.atwillett.com/passion_junkie/Images/pageimages/7shrine.jpg 20 de octubre de 2014.

7.3.4. Juan Soldado, México

Este es el nombre con el que se conoce a un soldado mexicano sumamente controvertido, pues fue ejecutado acusado de la violación y asesinato de una niña. El nombre real de Juan Soldado era Juan Castillo Morales y el crimen en cuestión ocurrió el 17 de febrero de 1938. La niña violada y asesinada era Olga Camacho Martínez y Juan Soldado fue encontrado culpable, sentenciado y ejecutado por dicho crimen. Sus actuales seguidores sostienen que fue falsamente acusado y encuentran en él refugio para aquellos que están injustamente en prisión, que son acusados siendo inocentes o bien, los migrantes que están presos en los Estados Unidos. Recientemente ha adquirido mucho renombre entre los migrantes, asociándose al culto de “El Tiradito”, para pedirle por un buen desenlace de las peripecias del camino entre el abandono de la tierra natal y la instalación en el lugar final de migración. En el Noroccidente de México y Sudoeste de los Estados Unidos encuentra su mayor centro de devoción. Se ha convertido en un ícono de aquellos que se consideran completamente desprovistos de toda derecho frente a las instancias gubernamentales, por eso actualmente es considerado como patrón de los indocumentados. Prácticamente se le considera una especie de mártir, pues al sostener que fue acusado y ejecutado injustamente, su muerte se carga de un profundo significado para aquellos que se encuentran o se dirigen a contextos sociales donde sus derechos no son plenamente reconocidos ni respetados.

Es importante destacar la profunda controversia sobre este asunto, pues en Tijuana, donde ocurrieron los hechos y donde se enterró tanto a Juan Soldado como a la niña Olga Camacho, hay aún familiares de esta última y sostienen que el crimen fue efectivamente perpetrado por este personaje. De hecho a la tumba de la niña Olga se le conoce localmente como la “tumba olvidada”, en contraposición al tumulto en derredor de la de Juan Soldado. Me parece que hay que destacar el papel simbólico del personaje (“deshistorizado”) en relación con las necesidades materiales de quienes se refugian en este culto en una

interpretación que se reelabora continuamente sin necesidad de que para ello se apegue a los hechos reales.



Oración a Juan Soldado. Fotografía del Colegio de la Frontera Norte, tomada de: http://www.colef.mx/catalogofotos/var/resizes/Personalidades/Juan%20Soldado/image0049-37.jpg?m=1401213444
20 de octubre de 2014.



Nota periodística norteamericana del crimen de violación y asesinato de una niña por el que fue apresado y ejecutado Juan Soldado. Fotografía tomada de: http://radiotijuana.com.mx/blog/wp-content/uploads/2012/10/mito5-color.jpg
20 de octubre de 2014.



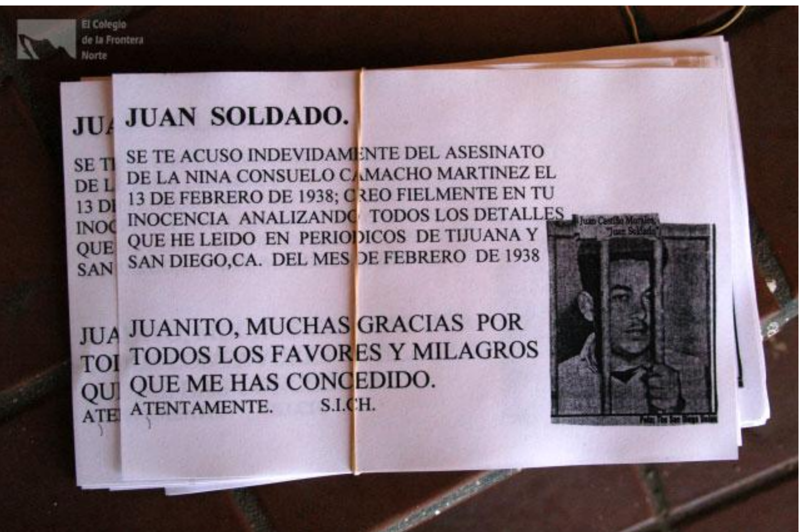
Capilla de Juan Soldado. Fotografía del Colegio de la Frontera Norte, tomada de: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d5/Fotos_favoritas_252.jpg, 20 de octubre de 2014



Imagen de bulto de Juan Soldado. Fotografía tomada de:
http://www.contrasteweb.com/wp-content/uploads/2013/03/Juan-soldado-460x250.jpg
20 de octubre de 2014.



Pintura mostrando a migrantes que cruzan el desierto dando culto a Juan Soldado. Fotografía tomada de:
http://ideaspresentes.com/2011/10/12/
20 de octubre de 2014.



JUAN SOLDADO.

SE TE ACUSO INDEVIDAMENTE DEL ASESINATO DE LA NINA CONSUELO CAMACHO MARTINEZ EL 13 DE FEBRERO DE 1938; CREO FIELMENTE EN TU INOCENCIA ANALIZANDO TODOS LOS DETALLES QUE HE LEIDO EN PERIODICOS DE TIJUANA Y SAN DIEGO,CA. DEL MES DE FEBRERO DE 1938

JUANITO, MUCHAS GRACIAS POR TODOS LOS FAVORES Y MILAGROS QUE ME HAS CONCEDIDO.

ATENTAMENTE. S.I.CH.

Hojas repartidas en una capilla de Juan Soldado, explicando su inocencia. Fotografía del colegio de la Frontera Norte, tomada de:
http://www.colef.mx/catalogofotos/var/albums/Personalidades/Juan%20Soldado/image0052-46.jpg?m=1401213445
20 de octubre de 2014.

7.3.5. Jesús Malverde

Su nombre real fue –según algunos- Jesús Montenegro Villareal, otros sostienen que su verdadero nombre era Jesús Juárez Mazo, nacido el 24 de diciembre de 1870, y que "Malverde" era un apodo derivado de "el Mal Verde", dado que realizaba sus asaltos entre la espesura verde del monte. Por otra parte, a finales de 2004, según Gilberto López Alanís, director del Archivo Histórico de Sinaloa, se encontró en los archivos del Registro Civil de Culiacán un acta de nacimiento de 1888 de un niño llamado Jesús Malverde, hijo de Guadalupe Malverde. En todo caso se dice que fue bandido y salteador de caminos en Sinaloa, México. Se ubica su origen en los Altos de Sinaloa en la primera década del s. XX. Finalmente fue ejecutado y a partir de allí se le toma como un personaje de orden sagrado. Su culto pronto desbordó el estado de Sinaloa y se propagó por toda la zona norte de México y sur de Estados Unidos. Se le atribuyen los títulos de "Bandido generoso" y de "Ángel de los pobres", como una especie de *Robin Hood* que robaba a los ricos para ayudar a los pobres. En todo caso, su actuación se ubicó siempre al margen de la ley y lo institucional. Hoy ha cobrado una gran presencia entre los narcotraficantes y se le conoce como el "Santo de los Narcos".

Tras su ejecución, se prohibió la inhumación de los restos, quedando éstos a la intemperie y pendiendo de un mezquite a manera de escarmiento, según unas versiones, porque según otras fue su cabeza la que se cortó y colocó en un árbol, a la vista de todos, como advertencia a sus partidarios. Con el tiempo, los restos finalmente cayeron al suelo y los habitantes de Culiacán comenzaron a arrojar piedras para proteger el cuerpo, pues recordemos la restricción del entierro. En la actualidad continúa la tradición de llevarle, además de flores o veladoras, piedras del lugar de origen de los devotos, como forma de rendir culto.

Con la expansión de la ciudad de Culiacán, los huesos de Malverde fueron trasladados a una capilla que atrae a miles de devotos cada año. Muchos dejan velas u otros objetos asociados con sus vidas, como pescadores que dejan camarones en alcohol en agradecimiento por una buena pesca. Otras personas dejan fotografías de aquellos seres queridos que necesitan ayuda. Cuando algún

milagro tiene lugar, vuelven a agradecerlo a Malverde, a menudo dejando placas que lo conmemoran.

A Malverde, al igual que a cualquier otro santo de influencia católica, se le atribuye especialización en el tipo de milagros que puede realizar, hoy por hoy, la más conocida, por controvertida, es la protección de las personas dedicadas a la producción o tráfico de drogas; sin embargo, no es la única. Tradicionalmente, sus devotos le atribuyen la protección de los migrantes que cruzan ilegalmente a Estados Unidos, función que comparte con Juan Soldado. Existen en las rutas más frecuentes de cruce de la frontera santuarios donde se encuentran figuras de Malverde. Se le atribuye, asimismo, la protección de los pobres al enfrentar causas penales, por lo que en muchas zonas del país se le relaciona con San Judas Tadeo, patrono de las causas perdidas.





Grabado de Jesús Malverde entre hojas de mariguana. Imagen tomada de: http://symbiose-sadist.deviantart.com/art/MALVERDE-130648596
20 de octubre de2014.

Imagen de Jesús Malverde en un altar. Fotografía tomada de: http://img.informador.com.mx/biblioteca/imagen/370x277/962/961800.jpg
20 de octubre de 2014.

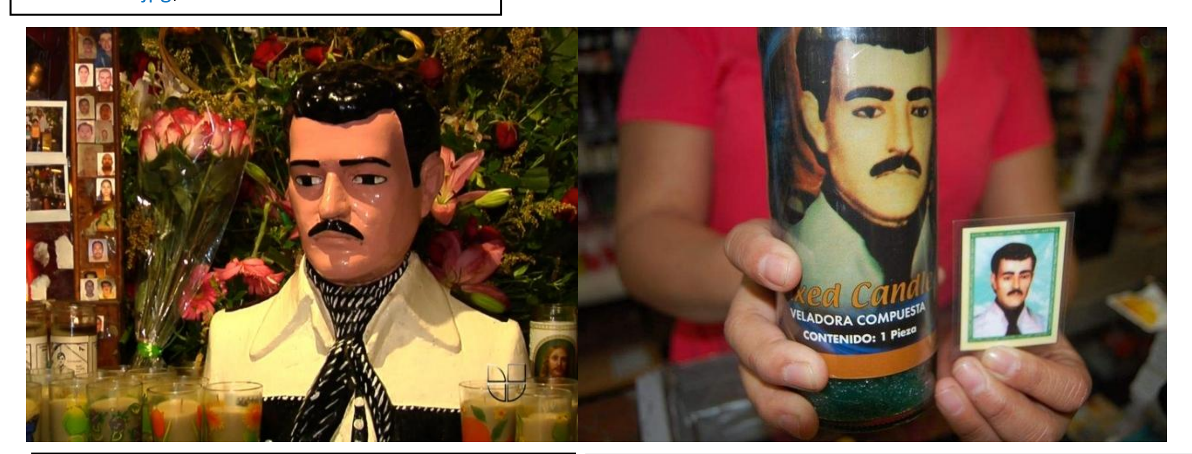


ORACION A JESUS MALVERDE

HOY ANTE TU CRUZ POSTRADO
¡OH MALVERDE MI SEÑOR
TE PIDO MISERICORDIA
Y QUE ALIVIES MI DOLOR.
TÚ QUE MORAS EN LA GLORIA
Y ESTÁS MUY CERCA DE DIOS
ESCUCHA LOS SUFRIMIENTOS
DE ESTE HUMILDE PECADOR
¡OH! MALVERDE MILAGROSO
¡OH! MALVERDE MI SEÑOR
CONCÉDEME ESTE FAVOR
Y LLENA MI ALMA DE GOZO.
DAME SALUD SEÑOR
DAME REPOSO
DAME BIENESTAR
Y SERÉ DICHOSO".

Jesús Malverde en un altar. Imagen tomada de: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/5/56/Malverde2.jpg/220px-Malverde2.jpg, 20 de octubre de 2014.

Oración a Jesús Malverde, tomada de: http://o14.metroflog.com/pictures/983/28/6/565628983_YCGGTCMCQCTRQJW.jpg, 20 de octubre de 2014.



Jesús Malverde. Fotografía tomada de: http://hres.univision.com/noticias/aqui-y-ahora/videos/photo/2011-09-21/jesus-malverde-santo-de-los_1024x768.jpg 20 de octubre de 2014.

Veladora y estampa de Jesús Malverde mostradas por un devoto. Imagen tomada de: http://www.laopinion.com/apps/pbcsi.dll/storyimage/IM/20120713/NEWS04/120719450/AR/0/AR-120719450.jpg?ExactW=640&ExactH=450&imageversion=Article, 20 de octubre de 2014.

POR INICIAR EL CICLO ESCOLAR



En Sinaloa 624 mil 978 alumnos de educación básica iniciarán el ciclo escolar 2007-2008, anunció Mayra Lorena Zazueta Corrales. ➲ 4-A

CIUDAD

EL DEBATE, CULIACÁN, SINALOA, JUEVES 16 DE AGOSTO DE 2007

PÁGINA 3-A

PGR INVESTIGA LOTE DE AUTOS



La PGR abrió una averiguación previa para investigar lo referente a los 25 unidades motrices de lujo decomisados en un lote de autos de la colonia Zapata. ➲ 5-A

REPORTAJE. JESÚS MALVERDE (TERCERA PARTE)

Narcomuseo en la Sedena

En el museo de enervantes, ubicado en la Sedena, tienen una réplica del altar del famoso bandolero sinaloense

EL DEBATE | Martín Urista

Héctor Ponce

➲ **Una réplica del altar a Jesús Malverde exhibe la Secretaría de la Defensa Nacional (Sedena) en su museo de enervantes.**

Esto lo dio a conocer la Sedena en respuesta a la solicitud 0000700116307 enviada por este reportero al IFAI con fecha de recepción 16 de julio de 2007 y respuesta el 11 de agosto del mismo año.

La respuesta dice: "En relación al altar de Jesús Malverde que se encuentra en esta secretaría, se le informa que este no fue asegurado, sino que se trata de una réplica del original que se encuentra en una capilla en la ciudad de Culiacán, Sinaloa".

Exposición. También reconoce que en la lucha permanente al narcotráfico aseguraron objetos que ahora exhibe en su museo de enervantes como son: escritos anónimos intentando sobornar al personal militar, una gabardina de piel con chaleco antibalas, tabiques de concreto con mariguana y hasta un armadillo disecado relleno de paquetes de mariguana.

"Se hace de su conocimiento que el decomiso es competencia exclusiva del Poder Judicial, por lo que esta secretaría en la aplicación de la lucha permanente en contra del narcotráfico, aseguró los objetos que refiere", dio como respuesta la Sedena, al requerimiento de información.

Requerimiento a Sedena. "Solicito información de los decomisos que han hecho en Sinaloa y mantienen en el museo de enervantes en Sedena. Solicito la información de dónde decomisaron el altar a Malverde".

La imagen. La famosa imagen de Malverde, que era supuestamente una composición de artistas regionales, se pudo confirmar que en realidad es a semejanza de una fotografía del político local Carlos Mariscal Elizalde.

La historia cuenta que al no tener una foto auténtica de Malverde, hace más de dos décadas se propusieron a inventarla con artistas regionales del género ranchero, pero no sucedió porque el encargado de realizarla la hizo parecida a una foto de Mariscal.

El mismo exgobernador de Sinaloa, Juan Millán, en entrevista sobre el tema al canal de Tv "Infinito" confirmó que la imagen es de Mariscal Elizalde.

En esa ocasión Millán mencionó que fue Joaquín Vega, entonces funcionario del Ayuntamiento, quien proporcionó la foto de Carlos Mariscal. ➲

Aseguramientos:

➲ Objetos asegurados por la Sedena en Sinaloa:
- Báscula para pesar enervante
- Recolector de goma de opio
- Rollo de manguera
- Bombas para fumigar
- Motobomba para riego
- Escritos anónimos
- Recipientes para almacenar
- Prensas metálicas
- Gatos hidráulicos
- Tabiques con mariguana
- Armadillo disecado, relleno de paquetes de mariguana
- Tanque de combustible y gas
- Tanque de gas estacionario
- Telescopio
- Equipos de radio
- Equipo de visión nocturna
- Gabardina antibalas
- Sombrero
- Puerta de madera tallada
- Armas de fuego y escopeta
- Pipas para consumo de droga

Nota periodística del culto a Jesús Malverde en el museo de la SEDENA con relación al narcotráfico. Imagen tomada de: http://1.bp.blogspot.com/-_hbGLYvGq4M/TmQXW1kTk6I/AAAAAAAAAiM/FGEp5AfJbDU/s1600/MALVERDE%2BTERCERA%2BPARTE%2B%2528NARCOMUSEO%2529.jpg, 20 de octubre de 2014.

7.3.6. El Niño Fidencio, México

El *Niño Fidencio* (Irámuco, Guanajuato, 18 de noviembre de 1898- Espinazo, Nuevo León, 1938) fue un famoso curandero mexicano. Su nombre verdadero fue José de Jesús Fidencio Constantino Síntora (*Cfr.* Berlanga, Lara y Ramírez 1999), es venerado ahora por la Iglesia Fidencista Cristiana. Obviamente, aunque la Iglesia Católica no le reconoce estatus oficial de santo, su culto se ha extendido por gran parte del norte de México y el sur de Estados Unidos amparado ya por su propia iglesia fidencista.

En la escuela primaria conoció al sobrino del padre Segura, Enrique López de la Fuente, quien era el conserje y su amigo, posteriormente, su protector. Ambos niños ayudaban al sacerdote en los oficios religiosos y se piensa que con él, Fidencio aprendió a realizar curaciones con hierbas.

Espinazo es una pequeña comunidad en el municipio de Mina, Nuevo León, que colinda con el estado de Coahuila en una región muy desértica y despoblada. Dicha comunidad creció en territorios de una hacienda ganadera cuando se estableció una estación de ferrocarril entre Saltillo y Piedras Negras. La fama de este lugar surgió gracias a el Niño Fidencio, cuyos conocimientos de herbolaria y sanación llegaron a oídos de Plutarco Elías Calles, quien era el Presidente de México en 1927 y fue a ver a este curandero debido a un problema que le aquejaba. A partir de entonces, y como agradecimiento del Presidente, la prensa de aquel tiempo se dedicó a hablar de las curaciones milagrosas del Niño Fidencio, haciendo que Espinazo se convirtiera en un centro de peregrinaje y curación. Por esta razón también se le llama el Santo de Plutarco Elías Calles.

Se considera que Fidencio era famoso por realizar operaciones sin anestesia sin causar dolor en sus pacientes y por relacionar sus curaciones con lugares específicos del poblado, como un árbol de pirul desde el cual arrojaba objetos a los congregados a su alrededor siendo curados quienes recibían el golpe y un charco lodoso ubicado en las afueras del poblado, donde sumergía a sus seguidores.

Fidencio, desde la perspectiva de sus devotos, sigue obrando milagros a través de encausadores de sus poderes denominados *Cajitas*, que son personas que continúan su obra y curan a la gente que acude a verlos en el mismo lugar donde Fidencio realizaba sus curaciones. Así pues, estas *Cajitas* son una especie de “médium” que trabajan y curan por el espíritu del Niño Fidencio que se hace presente a través de ellos. El Niño Fidencio también es llamado “Manobile”. Sostienen sus devotos que murió de agotamiento sin descuidar a nadie de los que lo buscaban.



Devotos guiados por las *Cajitas* entrando en el charco en Espinazo, Nuevo León. Fotografía tomada de: http://mitosyleyendasdemexico.blogspot.mx/2010/12/el-nino-fidencio-mito-y-leyenda.html 20 de octubre de 2014.



Fotografía del Niño Fidencio en un altar tomada por Oswaldo Ordóñez. Imagen tomada de: http://www.zocalo.com.mx/seccion/articulo/relatos-y-leyendas-el-nino-fidencio-1412082638 , 20 de octubre de 2014.



Imagen del Niño Fidencio yacente en una caja de cristal. Fotografía tomada de: http://mitosyleyendasdemexico.blogspot.mx/2010/12/el-nino-fidencio-mito-y-leyenda.html 20 de octubre de 2014.



Devotos en el charco lodoso para recibir la curación. Fotografía tomada de: http://v1.zonezero.com/exposiciones/fotografos/valtierra/photos/fidencio_29.jpg 20 de octubre de 2014.



El Niño Fidencio realizando curaciones. La inscripción manuscrita dice: “Fidencio le estrae de la vijiga al niño Diego Orreno (¿?) una piedra que pesa 42 gramos. Esp. N.L. 12/5/28”. Fotografía tomada de: http://www.rcadena.net/vejiga.jpg, 20 de octubre de 2014.



El Niño Fidencio realizando curaciones. La inscripción manuscrita dice: “El niño Fidencio antes de extraer un tumor canceroso de la rodilla de una Sra. Usando como bisturí un vidrio de botella”. Fotografía tomada de: http://www.rcadena.net/fidencio3.jpg
20 de octubre de 2014.

En medio de la dureza de una vida cotidiana en la que la miseria se hace costumbre, surge la imperiosa necesidad de ser distinguido excepcionalmente por lo sagrado. Es esa excepción la que “saca” de la masa informe de un anonimato habitual en las desdichas y amarguras que se entretejen con nudos cada vez más cerrados.

Estas canonizaciones populares nos hablan de sectores sociales marginales que precisamente desde el margen proponen sus propios modelos de vidas ejemplares, que –lejos de ser paradigmas morales- exaltan las virtudes de una vida en lucha constante por sobrevivir desde una posición poco privilegiada socioeconómicamente hablando, enfrentando la crudeza de la realidad con escasas fuentes de apoyo más allá de las redes de solidaridad y reciprocidad que horizontalmente se entretejen en la intimidad del pueblo, barrio o colonia. Es por eso que –desde esa intimidad- estos “santos” canonizados por el pueblo son leídos desde las coordenadas culturales locales, en un simbolismo entendible sólo desde esa perspectiva que le da origen y sustento; así, podríamos decir que revelan una lógica cultural interna que está fuera de toda lógica para la institución eclesiástica universal.

La *relación excepcional* que mencionábamos líneas arriba es una necesidad psicológica innegable. A nivel horizontal, las relaciones afectivas proveen de esa excepcionalidad que hace brotar el rostro –distinto, diferenciado y único- por el que se da la singularidad. Cuando esa excepcionalidad se lleva al campo vertical: lo sagrado que me toca en mi mundanidad, tenemos entonces un elemento de legitimidad en la forma de vida asumida, la labor realizada, la opción tomada en la existencia particular. Es importante tener esto en cuenta para entender estos fenómenos religiosos marginales, pues en las canonizaciones populares no se toma en cuenta la totalidad de la vida del ente venerado, sino ciertas características, actitudes o respuestas concretas de vida que son ampliamente significativas para un grupo de personas que pasa –cotidiana o momentáneamente- por una situación existencial similar a la de aquél y que lleva

al devoto a identificarse con el "santo" canonizado popularmente al encontrar un reflejo de su situación vital.

Habiendo considerado lo anterior, considérese que la distinción que la religión oficial hace entre este mundo y el otro, implica la separación del ámbito humano y el divino, donde la divinidad se acerca a la realidad humana, pero el fin último se concibe fuera de esta realidad. Es una visión de la trascendencia donde los ámbitos de lo humano (terrenal, perecedero, inmanente) están muy bien diferenciados de lo divino (celestial, eterno, trascendente).

En base a lo observado en los cultos populares con enfoque etnográfico, esta distinción de los ámbitos humano y divino no opera, de hecho no existen en sí esos ámbitos, sino que se trata de una sola realidad, ésta, la que conocemos y en la que nos movemos, donde cohabitan el hombre, la naturaleza y los entes divinos, en una interrelación que integra a las partes en un destino común. Así, el santo, como entidad divina en sí mismo, es un habitante del mundo, un vecino del hombre, pero con cualidades y potencialidades diferentes, pero al fin y al cabo una entidad personal con la que se puede pactar, con quien se puede hablar, y a la que se puede convencer de que de algo que el hombre por sí sólo o no podría o le costaría mucho tiempo alcanzar. Como es considerado una persona, tiene voluntad propia, así que es susceptible de ver influenciada su voluntad a través de regalos –o en casos extremos- castigos para presionarlo. Siguiendo esta misma línea, al ser persona, tiene a la vez gustos y disgustos, por lo que es ambivalente, pues así como da, puede quitar, tiene una faceta dadivosa, pero también castiga. Hay que tratarlo con ciertas precauciones rituales, porque se considera que tiene personalidad, humor, deseos, amistades y enemistades, buenos y malos ratos, como todos nosotros, y nadie quisiera tocarlo justo en el punto que lo hace explotar.

La separación que se aprecia entre la festividad popular en estos pueblos tradicionales y los patrones oficiales de celebración litúrgica en la ortodoxia eclesial, nos llevan a deducir que las motivaciones en uno y otro lado son

diferentes y lo que se busca con la celebración responde también a intereses distintos.

VIII. RELIGIOSIDAD POSMODERNA

Surge aquí entonces una pregunta obligada: ¿las expresiones religiosas populares urbanas son lo mismo o se distinguen de las expresiones religiosas posmodernas? Intuyo que no, y ya en anteriores trabajos había pretendido una distinción de ambas esferas. Sin embargo, no es posible polarizar y pretender pureza en ambas tendencias. La realidad social es plural, enormemente permeable, cambiante y se entremezclan en ella libremente todas las combinaciones posibles. En este sentido, me parece al menos pertinente apuntar aquí la necesidad de estudios posteriores que profundicen en este asunto: la religiosidad popular urbana (para seguir siendo religiosidad popular requiere un mínimo de interacción, amistosa o no, con la iglesia), la religiosidad posmoderna puede o no tener contacto con la iglesia, es una espiritualidad completamente laica y desagregada de cualquier vínculo institucional religioso, por lo tanto, abierta a cualquier tendencia de cualquier lugar, en una franca apertura a nuevos mestizajes y sincretismos inagotables.

Si no son lo mismo la religiosidad popular urbana y la religiosidad posmoderna… ¿en qué difieren específicamente?, y más interesante aún: ¿cómo y bajo qué circunstancias se articulan, fusionan o separan? El sujeto creyente deambula libremente por ambas posibilidades, eso se entiende dada la característica de la individualización absoluta, pero sería interesante profundizar en este sujeto religioso que va y viene de un territorio a otro sin ningún empacho ni problema de conciencia.

Cabe señalar que las nuevas formas de religiosidad posmoderna y su integración dinámica con las expresiones de la religiosidad popular, son consideradas imprecisas nebulosas y vagas, tal vez porque hemos querido entenderlas desde la religión institucional estructurada, lógica y coherente desde el discurso de universalidad incuestionable.

Este ámbito posmoderno requiere un acercamiento plural y descentrado, o

simplemente no habrá ninguna comprensión ni entendimiento y seguiremos en las distancias inconexas entre la teoría y la práctica, entre lo que realmente pasa en la realidad social eminentemente plural y lo que queremos decirnos a nosotros mismos desde la teoría que pretende universalizarlo todo desde un discurso racional unitario.

RELIGIOSIDAD POPULAR URBANA:	RELIGIOSIDAD NETAMENTE POSMODERNA:
Conserva nexos de interacción con la institución eclesiástica. Ese nexo la define en su existencia social.	**No requiere esos nexos de interacción, puede o no tenerlos, pero si se dan o no, éstos no la definen. Es indistinto.**
Comparte algunos símbolos, lenguaje, aspectos litúrgicos, etc. con la oficialidad aunque los reformule y/o integre otros de distintas procedencias.	**Sus símbolos, lenguaje y ritualidad pueden provenir de cualquier vena religiosa oriental u occidental, actual o antigua.**
Conserva algunos rasgos de socialidad, el símbolo de referencia (San Judas, la Virgen de Guadalupe, la Santa Muerte) es un aglutinante aunque sea ocasional y esporádicamente. A pesar de que se privilegie la interpretación personal sobre ese símbolo, el significado se comparte –al menos en parte- con un grupo empático al culto popular específico. Recordemos que hay nexo con la iglesia aunque sea mínimo.	**Es preferente y –a veces- exclusivamente un culto individual, sin requerir en absoluto de la socialidad, y en ocasiones, sin siquiera compartir un símbolo con otros. No se requiere al otro, que puede estar o no. Recordemos que el nexo con la iglesia es indiferente, puede o no darse, pero aunque se dé no es definitorio.**
Al conservar parte de una estructura social, se convierte en reformuladora de	**Al no ser la socialidad una parte definitoria de estas expresiones**

Esbozo de una delimitación de la religiosidad popular urbana y la religiosidad posmoderna. (Cuadro propio).

8.1. La religión en el actual contexto posmoderno y las críticas intraeclesiales al cristianismo histórico

En la posmodernidad, la religión está de nuevo en escena, a franco contrapelo de las tendencias modernas que hasta mediados del siglo pasado habían pretendido el total aniquilamiento de este *Opio del pueblo*, o *mal de conciencia,* negativo, pero necesario hasta cierto punto.

No es el caso en nuestros días, hoy por hoy en el contexto contemporáneo ha cobrado particular importancia la religión y el reconocimiento del lugar que ésta ocupa en la sociedad, a pesar del intento secularizador moderno que pretendió desplazarla o confinarla al ámbito meramente privado, y frente al cual la religión nunca dejó de tener presencia social con funciones específicas en medio del mundo Occidental.

Sin embargo, es un retorno a lo sagrado y el misterio, en esa ambigüedad, sin tal o cual adscripción institucional, o al menos, de compromiso de vida a largo plazo. En este sentido, bien apunta Lluis Duch:

> La actual "crisis de Dios" resulta tanto más difícil de analizar e interpretar por cuanto ha irrumpido en una atmósfera religiosa muy distendida, en medio de un "retorno de lo religioso" sumamente amigable o como señala Metz, en "una época de religión sin Dios cuyo lema podría ser: religión sí, Dios no […] Al contrario de lo que sucedía hace sólo unas pocas décadas, "lo religioso", con su manifiesta y profunda ambigüedad, se halla diseminado en nuestra sociedad con mil rostros y manifestaciones. Con relativa facilidad, puede observarse en ella –tan secularizada, según la opinión de muchos- una notable expansión de una religiosidad *invisible* o *difusa* que prescinde de las mediaciones de las instituciones religiosas especializadas, que antaño fueron los únicos intermediarios reconocidos entre Dios y los hombres. Por eso creemos que *lo que ahora realmente está en crisis es el Dios cristiano*. […] Se busca con ahínco, al margen de Dios o, al menos, al margen del Dios de la tradición judeocristiana, una religión "a la carta" cuyo destinatario último es el mismo ser humano, sus estados emocionales, su afán descontrolado e impaciente de vivencias, su inapetencia social. Sin exagerar, podría decirse que la orden de Yavé a Abraham: "Vete de tu casa, de tu parentela y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré" (Gn 12, 1), para muchos, se ha transformado en esta otra: "¡Vete a tu interior, desciende hasta las profundidades de tu mismidad y no te preocupes de nada más!".[218]

[218] Lluis Duch, *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona, 2007, pp. 21-22.

Lluis Duch, - como monje benedictino, pero también como antropólogo- realiza una fuerte crítica –desde adentro- a la Iglesia en su configuración actual, pues sostiene que Dios, dentro del cristianismo, se ha convertido en un extraño en su propia casa, el anuncio nietzscheano de *Dios ha muerto*, se ha convertido en algo real y cotidiano, un Dios muerto que murió porque lo matamos, mediante el robo de su trascendencia, al inmanentizarlo en conceptos y argumentos sólidos, lógicos, coherentes y convincentes que lo despojaron de todo carácter personal, dejándolo desnudo de todo sentido y flotando su cadáver en el mar del absurdo y el vacío.

Este autor, acuña dos términos cruciales para exponer su pensamiento al respecto:

1.) El *Trayecto Biográfico*

2.) La *Eclestización del* Cristianismo

En relación al primero se trata de un eminente personalismo en la relación con lo sagrado. No son posibles las universalizaciones descontextualizadas del individuo concreto, real, sufriente, sintiente, pasional y materialmente necesitado que en su propia historia concreta se configura de una forma no masificada. En relación con el segundo término, la "eclestización del cristianismo" se refiere a la reducción de lo cristiano y del mundo de Dios a los intereses de la Iglesia. Una iglesia que deja de ser mediadora para convertirse en el punto de llegada, como meta en sí misma, aniquila el espíritu de apertura propio del cristianismo, no como ideología, sino como camino de vida que articula lo humano y lo divino de forma indisociable[219].

Los autores mencionados en este subtítulo –desde el seno de la iglesia y la teología- critican fuertemente la identidad católica contemporánea, porque se ha

---

[219] *Cfr*. Bech, Julio Amador; Hernández, Quintero; Arllette, Jennie, "La humanidad de lo humano. Aproximaciones a la antropología de Lluís Duch", en: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales,* México, UNAM, vol. LVII, núm. 216, 2012. pp. 25-40.

quedado corta frente a la realidad desbordantemente nueva que afrontamos. Dice Dutch[220], retomando a Giuseppe Ruggieri[221]:

> La hipótesis que sustenta un discurso verosímil sobre la extrañeza de Dios en su Iglesia es que no sólo por parte de algunos pensadores, sino como componente de la conciencia general, ha madurado una representación de las relaciones humanas que se fundamenta en otra valoración de la alteridad sexual, cultural, religiosa, etc. Esa nueva valoración hace posible, por un lado, una comprensión más profunda del Dios de Jesucristo y, por el otro, pone al descubierto una insuficiencia "jurídico-teológica" de la comprensión que tiene la Iglesia de sus relaciones con el otro. Es esta insuficiencia jurídico-teológica de la Iglesia en sus relaciones con el otro la que provoca la extrañeza de Dios. Dios, sin embargo, conserva "su" derecho.

Retomo las siguientes palabras que usa Félix Báez como epígrafe de uno de sus libros, retomadas de una carta que dirige Lev Tolstói a Mahatma Gandhi en 1910:

> Toda la vida de los pueblos cristianos es una constante contradicción entre aquello que predican y aquello sobre lo que construyen su vida: una contradicción entre el amor aceptado como ley de vida y la violencia considerada incluso indispensable en ciertos casos, […] Esta contradicción fue creciendo a la par que se desarrollaban los pueblos del universo cristiano y en los últimos tiempos ha alcanzado su punto culminante.[222]

Y esto podría ampliarse a la división tajante y grotescamente dicotómica entre un pensamiento de inspiración cristiana que implicaría –al menos desde la teoría- cierto humanismo a la cristiana, o sea, una forma divina de ser humano, dadas las implicaciones de la visión de la Encarnación, y por el otro lado –tenemos en contraste-, una forma pragmática, histórica y reiterada de desechar al ser humano tan pronto "estorbe" para los fines preestablecidos de un programa prediseñado, pasando de prójimo a enemigo tan pronto como las circunstancias

---

[220] Duch, *Op. Cit.*, p.91.

[221] La referencia que retoma Dutch de Ruggieri se refiere a: G. Ruggieri, "Gott-ein Fremder in der Kirche?", en P. Hünermann (ed.), *Gott-ein Fremder in unserent Haus? Die Zukunft des Glaubensin Europa*, Friburgo-Basilea-Viena, Herder, 1996, pp. 149-170. El párrafo aquí referido se encuentra específicamente en la p. 152.

[222] Lev Tolstói, *Carta a* Gandhi, 1910, citado por: Báez-Jorge, *Debates en torno a lo sagrado*, p. 11.

cambien: hijos de un mismo Padre, pero al fin y al cabo prescindibles, desechables y vanos.

Este estilo de cristianismo, tan en boga desde los productos sociales resultantes de la institucionalización, la jerarquía, las relaciones de poder y –en general- desde el interés mundano, la objetivación y la inherente despersonalización que conlleva, ha encontrado un caldo de cultivo excelente y óptimo en la apatía social posmoderna contemporánea, su sed insaciable de trascendencia exclusivamente individual, en total inapetencia por cualquier tipo de compromiso social o proyecto a largo plazo que arranque al individuo solipsista de la gratificación inmediata.

Esta crítica implica el avivamiento del espíritu de búsqueda sincera por lo sagrado y su comprensión, sabiendo que nuestra humanidad va en juego en el intento. Lejos de lo criticado en el párrafo anterior, y de ese cierto estilo de cristianismo tan lógico, coherente, unívoco, teórico, pero también tan prostituible en las distancias entre la teoría y la práctica, se hace necesario retomar el espíritu que subyace en la búsqueda de Dios como rostro (dentro del cristianismo) y su conformación histórica recordándonos que lo diverso, heterodoxo y diferente estuvieron en la génesis misma de esta Iglesia, lo cual lleva a su reinterpretación y tal vez rectificación de rumbo.

Lo sagrado, la trascendencia y el misterio, implica un necesario encuentro con lo más excelso, intocable y digno del propio ser humano. Esta reflexión apunta a despertar a un cristianismo consciente de sus raíces y contradicciones inherentes desde la conformación de sí mismo. Contradicciones presentes en la realidad humana. Ser humano es una forma de ser plagada de contradicciones, luces y sombras, vida y muerte, pros y contras, integrados en un ser indisociable que vive, sueña, ama, construye y destruye, odia, se desespera y muere, todo en un mismo actor.

8.2. El papel de la tradición y los procesos históricos de largo espectro en la religiosidad popular campesina y urbana

Desde la perspectiva que he venido describiendo en líneas precedentes, lo que definiría objetivamente la religiosidad popular de una expresión religiosa posmoderna, sería la cuestión de la tradición. Es decir, la tradición entendida como un legado que se hereda socialmente, de tal forma que permite un nexo entre los miembros de un grupo social a pesar de la limitación temporal. Esa tradición sería un patrimonio colectivo que distingue a una sociedad y le ayuda a su identificación, al constituirse en referencia de lo que somos y cómo llegamos a serlo, no desde el momento presente, sino desde un pasado que legitima lo que ahora somos.

Desde este punto de vista, cabría recordar que lo que aquí hemos llamado "religiosidad posmoderna" responde a la nueva configuración antropológica contemporánea que ubica al individuo como referente último de sí mismo, es decir, el narcisismo implícito en esta tendencia es decisivo, la referencia última de conveniencia es el cómo me siento, siendo el bienestar el valor máximo, pero un bienestar que se cifra exclusivamente en parámetros solipsistas, no de corte social, la colectividad se desdibuja, se vuelve un obstáculo, por ello es preferible ante todo el individuo frente a sí mismo, sin rendir cuentas a nadie, sin instituciones que enmarquen las opciones vitales, el individualismo llevado a su máxima expresión en un confinamiento solipsista.

Frente a esta realidad operante ya en los grandes centros urbanos donde se expande esta tendencia posmoderna en la cultura occidental, la tradición, en tanto elemento colectivo de articulación social, parece ser la clave de la distinción de estas tendencias religiosas posmodernas y la religiosidad popular tal y como la hemos entendido en esta investigación.

No se trata de entender la tradición como un arcaísmo, sino como parte integral de la cultura que se reproduce y lega, pero admite igualmente la modificación y el cambio, pero de tal forma que se garantiza la pervivencia de lo anterior y la nueva apuesta por integrarse a las nuevas circunstancias de la

existencia. Hablar de tradición es encontrar un lenguaje común que se comparte socialmente, lo cual posibilita la interacción ritual –desde la óptica que aquí abordamos- permitiendo la puesta en común de un núcleo de creencias socializadas mediante el ritual, lo cual es cualitativamente muy diferente a una vivencia religiosa posmoderna donde el individuo responde solo frente a sus necesidades y anhelos presentes sin ningún tipo de confrontación externa.

8.3. Las nuevas tendencias religiosas posmodernas

Así, hemos dejado ya en claro que existen en nuestro contexto social contemporáneo estas nuevas tendencias religiosas posmodernas, caracterizadas por una falta de raíz histórica, es decir, sin tradición, sin consenso social, sin lenguaje común, o sea una religiosidad completamente individual al extremo.

Esto nos lleva a ser cuidadosos en el registro de las manifestaciones religiosas contemporáneas, especialmente en contextos urbanos, donde conviven indiferenciadamente expresiones de religiosidad popular tradicional con estas nuevas manifestaciones religiosas posmodernas. De hecho, la interacción llega a ser muy íntima, deambulándose libremente entre la oficialidad, la religiosidad popular tradicional y la religiosidad posmoderna.

Me parece que es definitorio en este sentido para la identificación de la religiosidad posmoderna, aparte de la cuestión de la tradición y su socialidad implícita –como apuntábamos en el subíndice anterior- el aspecto mágico de la religiosidad posmoderna, como elemento central de su acción, donde el individuo busca inferir en la realidad externa para abonar a sus propios fines, consiguiendo satisfacción inmediata, evidente e incuestionable a sus necesidades materiales, psíquicas o espirituales. El espacio ahuecado por la salida de escena de la tradición, orilla a una ritualidad individualizada que se traduce en receta, conjuro, o fórmula mágica. Este tipo de ritualidad no es invención posmoderna evidentemente, pero sí encuentra un gran refugio e impulso en esta nueva tendencia religiosa que busca dar respuesta desde parámetros individuales y privados.

8.4. Ultra individualismo posmoderno y privatización de la experiencia religiosa

En tanto que las expresiones religiosas de corte posmoderno se cifran a través de un individuo que ha exacerbado su independencia frente a otros seres humanos sustrayéndose de la colectividad, es comprensible que la forma de vivir la religiosidad en coordenada posmoderna es eminentemente personalizada, en un ultraindividualismo que no requiere la interconexión con otros sujetos religiosos para obtener cierta legitimidad de la propia experiencia religiosa vivida. En tanto que el individuo posmoderno se autoabastece de sentido en su encierro narcisista, en un presente eterno y bajo la máxima norma de la autoaprobación, no requiere de una socialidad que le haga compartir, confrontar o reflejarse en la vecindad del otro ser humano.

Es una especie de autocomplacencia en el orden de lo sagrado, que responde en última instancia al yo ensimismado que busca solución inmediata a su situación particular, fugaz y fortuita. Sin raíz, ni tradición, éstas expresiones religiosas son susceptibles de una rápida expansión, pero también de un rápido abandono, pues no tienen modo de sobreponerse a los cambios repentinos y repetitivos del estado de ánimo del sujeto religioso que busca a toda costa su bienestar presente, bajo los influjos exclusivos del aquí y el ahora, sin proyecto a corto, mediano o largo plazo, en una ficción de un presente siempre eterno que no requiere anclaje de sentido más allá de la comodidad existencial inmediata.

Esta privación en la religiosidad posmoderna, de ese elemento social de articulación y puesta en común de una creencia y sus prácticas rituales derivadas, es algo a ser tomado en cuenta en las pesquisas de investigación en torno al problema religioso en época contemporánea. En todo caso, raya en la coincidencia entre lo que llamamos aquí “Religiosidad Popular” pero que no tiene la misma raíz, ni el mismo origen y mucho menos los mismos fines, por ello llamamos la atención a no confundir los aspectos de una religiosidad popular de corte tradicional, ya sea en contexto rural o urbano, con las nuevas tendencias de religiosidad posmoderna, a la carta, sin raigambre, sin tradición, y de corte

exclusivamente individual de corto espectro temporal, pues su raíz última es el cambiante estado de ánimo del sujeto religioso que busca satisfacer necesidades inmediatas en el presente siempre cambiante.

IX. DINAMISMO Y MOVILIDAD DE LO INAMOVIBLE

9.1. A nivel eclesiástico:

9.1.1. Devenir histórico de un culto popular: la Virgen de Guadalupe en México

En Latinoamérica, la peculiaridad del proceso evangelizador implicó procesos culturales en las sociedades nativas que llevaron a una integración local del mensaje cristiano, reformulado desde los símbolos autóctonos, en una integración de ese mensaje en el proceso histórico propio de las culturas receptoras. Si se quiere, podría decirse que el mensaje cristiano se reformuló traduciéndose a un lenguaje entendible, coherente y significativo de acuerdo al horizonte de sentido propio de las culturas indígenas, que –de esta forma- se apropiaron del cristianismo desde su propio proceso selectivo y dinámico que logró integrarlo en su mundo simbólico desde su propio lenguaje religioso y entendimiento ancestral de lo sagrado.

Félix Báez-Jorge en su libro: *Entre los naguales y los santos*[223], aporta en primera instancia, un sugerente ángulo de interpretación frente al complejo proceso de evangelización de los indios en los inicios de la Colonia. No se trata ni del éxito de la *tabula rasa*, que los frailes pretendían, ni tampoco de una máscara de cristianismo que los indios tejieron para ocultar su religión prehispánica y preservarla tal cual, inamovible e impermeable. Ante estos extremos, Báez-Jorge sugiere considerar los términos de refuncionalización y reelaboración simbólica, en un contexto social e histórico determinado. Para el caso que tratamos en este breve escrito resulta altamente sugerente, pues permite interpretar una realidad social sin dejar de considerar la existencia y empuje de los grupos subalternos. La imposición desde la hegemonía, encuentra en los grupos sometidos una respuesta dinámica donde se generan estrategias de refuncionalización simbólica, que por

[223] *Cfr.* Báez-Jorge, Félix, *Entre los naguales y los santos*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998.

un lado, le dejan vivir en el nuevo contexto en que se halla inmerso, y por el otro lado, le posibilitan la continuidad histórica y cosmovisional.

En este sentido, no podemos dejar de mencionar que el proceso de implantación del modelo religioso y cultural europeo entre los indígenas, necesariamente generó mecanismos *ad intra* de las culturas receptoras, que lejos de asumir indiscriminadamente todo lo que se les impuso, resignificaron creativa y activamente los nuevos elementos impuestos dando lugar a una expresión religiosa *sui generis* que engarza partes de la nueva religión con su tradición religiosa ancestral. Con respecto a este punto, puede resultar ilustrativo y sugerente, lo expresado en el famoso *Coloquio de los doce*, donde se ponen en boca de los sacerdotes autóctonos las siguientes palabras en confrontación al mensaje de los frailes:

> Habéis dicho
> que no son verdaderos dioses los nuestros.
> Nueva palabra es esta,
> la que habláis
> y por ella estamos perturbados,
> por ella estamos espantados.
> Porque nuestros progenitores,
> los que vinieron a ser, a vivir en la tierra,
> no hablaban así.[224]

Y más adelante en el mismo texto se llega a la siguiente conclusión por parte de los indígenas, después de haber escuchado el abigarrado resumen de la doctrina cristiana:

> Tranquila, pacíficamente,
> considerad, señores nuestros,
> lo que es necesario.
> No podemos estar tranquilos,
> y ciertamente no lo seguimos,
> eso no lo tenemos por verdad,
> aun cuando os ofendamos. […]

[224] Fray Bernardino de Sahagún, *Coloquios y Doctrina Cristiana*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986. P. 149.

Haced con nosotros,
Lo que queráis.
Esto es todo lo que respondemos,
lo que contestamos
a vuestro reverenciado aliento,
a vuestra reverenciada palabra,
oh señores nuestros.[225]

Más adelante en el texto, vienen unas paradójicas palabras dirigidas por los frailes a los indígenas en los siguientes términos:

Porque nunca habíais escuchado
La reverenciada palabra de Dios,
Ni teníais el libro divino,
La palabra divina […]
Por esto no son muy grandes vuestras culpas.
Pero ahora, si no
Queréios escuchar,
El reverenciado aliento, la palabra de Dios
Mucho es lo que peligraréis.
Y Dios que ha comenzado
Vuestra ruina, la llevará a término, entonces del todo pereceréis.[226]

Y entonces los indígenas responden en un tono desconcertantemente contrastante al tono de lo respondido antes: "Cuando hubieron escuchado esto los gobernantes, entonces rogaron a los sacerdotes, les dijeron: señores nuestros, aquí cogemos, aquí tomamos tal como es, vuestra palabra. Que no se altere vuestro corazón, que esté tranquilo el nuestro"[227].

Recuerda en todo sentido a lo que aún hoy se conserva en la memoria colectiva y el imaginario popular en las danzas y sus diálogos, tal y como ilustra la siguiente copla de la *Danza de moros y cristianos*, en un diálogo entre los personajes de Cortés y Moctezuma:

Cortés:

- Es tan eterno este Dios,

[225] *Ibidem*, p. 155.
[226] *Ibidem*, p. 161.
[227] *Idem.*

que si quieres ver su gloria
olvida tu ley que tienes
y observa a un Dios verdadero-.
Moctezuma:
-¿Y para qué traes tu acero?-
Cortés:
-Porque si renuente estás
y no admites lo que quiero,
en él experimentarás
que éste es el Dios verdadero-.

En este sentido, es obvio que *el miedo es consustancial a la evangelización*[228], al menos este tipo concreto de evangelización asumido en estas tierras en el s. XVI.

En este mismo sentido, fray Jerónimo de Mendieta escribe acerca de esa "obstinación" indígena: "[...] por doquiera que pasaba (Cortés) les hacía que destruyesen los templos e ídolos que en público parecían ... Mas en pasando, los indios luego los volvían a reedificar. Los frailes empero como cosa que impedía su ministerio, entendieron en desarraigar totalmente la idolatría"[229]. Queda claro que la pretensión de los frailes era construir una *tabula rasa*, donde no sobreviviera ningún vestigio de los antiguos cultos prehispánicos, pues eran vistos con desprecio como cosa demoniaca y expresiones de brutalidad y barbarie en un contexto cultural español que se consideraba indiscutiblemente superior a los "naturales", totalmente etnocéntrico y con un fervor religioso completamente intolerante que se había desbordado en fechas recientes en España, dados los factores ya conocidos por todos de la expulsión de Musulmanes y judíos, además de la consolidación de su supremacía como bastión de la Cristiandad justo en

---

[228] Leonardo Boff, *Quinientos años de evangelización. De la conquista espiritual a la liberación integral*, Sal Terrae, Santander, 1992, p. 22.

[229] Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, tomo I. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002. P. 377.

época de la competitiva Contrarreforma. Así pues, todo aquello que viniera de los parámetros culturales indígenas sería denigrado, como cuando el mismo Fray Jerónimo apuntaba: “[...] a cuánta bajeza viene el entendimiento humano, y cuánto se pervierte su lumbre natural por falta de fe y de la gracia, pues viene a creer y tener por ciertos los desatinos y disparates que estos indios, siendo infieles, creían [...]”[230].

La Virgen de Guadalupe, cuya aparición se data en 1531. Sin entrar en los pormenores de su historicidad y exactitud, es muy temprano en el s. XVI en el proceso evangelizador de estas tierras. Frente a esto, Fray Bernardino de Sahagún, uno de los máximos cronistas de aquellos tiempos, plasmaba sus sospechas en relación al culto del Tepeyac, cuando al final del libro XI, en el ápendice sobre supersticiones escribe:

> Cerca de las montañas se localizan tres o cuatro lugares en los que ellos solían ofrecer solemnes sacrificios, y a los cuales llegaban en peregrinaje desde los más remotos lugares. Uno de esos lugares está aquí en México. Es una pequeña colina llamada Tepeyac... ahora conocida como Nuestra Señora de Guadalupe. En este mismo lugar tenían un templo dedicado a la madre de los dioses, a quien llamaban Tonantzin, que significa “Nuestra Madre”. Allí se realizaban numerosos sacrificios en su honor... a los festivales asistían hombres, mujeres y niños... Las multitudes invadían el templo en esos días. La gente decía: “Vamos a la fiesta de Tonantzin”. Hoy la iglesia edificada allí está dedicada a Nuestra Señora de Guadalupe, a quien ellos llaman también Tonantzin, imitando a sus prelados, que decían: “Nuestra Señora Madre de Dios, Tonantzin”[...] Así que vienen desde muy lejos a visitar a esta Tonantzin tanto como antes; encontrándonos con que esta devoción es sospechosa, ya que en todas partes hay numerosas iglesias dedicadas a Nuestra Señora que ellos no visitan; sino que vienen desde los más remotos lugares precisamente a éste.[231]

Termina nuestro fraile concluyendo páginas después: “bien creo que hay otros muchos lugares en estas Indias, donde paliadamente se hace reverencia y ofrenda a los ídolos con disimulación de las fiestas que la Iglesia celebra a Dios y

---

[230] *Ibidem*, p. 179.
[231] Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. México, Porrúa, 1992, p. 704.

a sus Santos, lo cual sería bien investigarse para que la pobre gente fuese desengañada del engaño que ahora padece”[232].

En todo caso, los años han pasado y ¿qué hay ahora en el catolicismo mexicano más oficial y ortodoxo que la Virgen de Guadalupe? Como bien señala Félix Báez-Jorge en su libro *Debates en torno a lo sagrado*[233]*,* subyace en estos planteamientos la firme convicción de que el ámbito de lo sagrado tiene cimientos terrenales, los cuales se configuran históricamente, por lo que no es posible ignorar esa configuración y determinación histórica en la aproximación teórica a lo sagrado.

No podemos olvidar, en este sentido, la configuración histórica que se dio en lo que hoy es México, como territorios donde convivían de una u otra forma distintos grupos étnicos que se interrelacionaban entre sí de maneras asimétricas, donde había algunos de esos grupos que detentaban el poder hegemónico, generando alianzas de distinto tipo entre los diferentes grupos indígenas. En ese contexto general, se impone –con distintos niveles de violencia- un modelo completamente diferente, impuesto de manera vertical por el nuevo detentor del poder hegemónico: el colonizador español, con dos fuertes brazos para imponer el nuevo modelo: las autoridades gubernamentales directamente sujetas a la Corona y la iglesia.

Si consideramos este precedente, entenderemos mejor que el desprecio y nulificación de las formas autóctonas de religiosidad, no se dio como algo ocasional y esporádico, sino en un sistemático proyecto de desarticulación del sistema de creencias y prácticas rituales en los diferentes grupos indígenas. El presupuesto ideológico para justificar este proceso, lo daba la idea de un Dios único y verdadero, absoluto, lo cual significaba que no hay cabida para la duda de que lo que se hace es correcto. Dios se convirtió en el garante de este proyecto, a través de su única mediación terrenal oficialmente aceptada: la iglesia.

---

[232] *Ibidem*, p. 706.
[233] *Cfr.* Félix Báez-Jorge, *Debates en torno a lo sagrado*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2011.

Como proyecto social, la iglesia –durante la Colonia- atacó de manera continua toda manifestación de religiosidad que no encuadrara con la propuesta oficial, descontextualizando a las divinidades autóctonas de sus propios ámbitos operativos y sus funciones específicas en interacción con la naturaleza, la sociedad humana, los fenómenos atmosféricos, etc. Se prohibieron "los demás dioses" nominal e iconográficamente, pero sus funciones, ámbitos de dominio e interacción social con el hombre y el cosmos fueron aspectos que –en muchos casos- pasaron desapercibidos ante la mirada vigilante del clero colonial.

Aparentemente los "falsos dioses" habían sido derrotados, destruidas sus imágenes, prohibida su invocación. Pero más allá de lo nominal e iconográfico, esas funciones, ámbitos de dominio e interacción social con el hombre y el cosmos de éstos entes divinos "derrotados", fueron reformulándose y resignificándose en aquellos personajes sagrados que, con el nuevo orden social impuesto, sí gozaban de carácter oficial: los santos.

Así, moviéndose siempre entre la resignación, la imposición, la indoctrinación, la alarma, el escándalo, el paternalismo y la vigilancia casi policial, la Iglesia Católica ha observado a lo largo de la historia los movimientos y actitudes de la religión popular.

En el momento en que alguna manifestación religiosa popular puede ser usada para los fines perseguidos por la religión oficial, es incorporada de alguna manera al ámbito institucional apoyado por la jerarquía eclesial. Así, a pesar de los conflictos que pueda tener la instancia hegemónica con lo popular, se vale de aquello que puede redituarle en beneficio propio.

9.1.2. Transiciones entre lo popular y la oficialidad

Las devociones que en otros momentos se despreciaron por considerarse obscenas, deformes, sospechosas o impuras (cultural e interreligiosamente contaminadas), sufren procesos históricos que eventualmente las colocan dentro del repertorio de devociones nucleares oficiales. En este sentido, el ejemplo aludido de Guadalupe en el Tepeyac, no es una excepción, sino que se trata de un

proceso cultural que generalmente se presenta. Lejos de ser la excepción, sería más bien la regla.

El ser humano es un ente cultural, no un envase "plástico" a ser llenado con contenidos inamovibles, perennes y universalmente significativos. El sentido, el mundo simbólico (cifrado desde un contexto íntimo particular), juegan un papel determinante en nuestra forma de apropiarnos de este mundo y ubicar en él nuestra propia presencia humana. En este sentido, la gran pluralidad de manifestaciones religiosas cifradas en contextos particulares de cultura e historia específicas, parecieran estar más cercanas a nuestra realidad material e históricamente determinadas, que propuestas universales descontextualizadas de toda referencia singular, que pretenden la homologación de toda forma de expresión humana en relación con lo sagrado.

9.2. A nivel estatal:

9.2.1. Luchas por la Legitimidad del Poder en el Estado Mexicano: Benito Juárez y su incautación simbólica a la Iglesia

En el conflicto que se genera en la lucha política del movimiento de la Reforma en México, auspiciado por la personalidad de Benito Juárez (1806-1872), éste se da perfecta cuenta que la lucha por que el Estado cobrara poder real y efectivo frente al acuñado por la Iglesia, la disputa no sería solamente legal sino simbólica para que tuviera una repercusión real y efectiva en el imaginario colectivo. Hasta ese momento, simbólicamente, los momentos cruciales de la existencia humana estaban legitimados ritualmente por la Iglesia Católica, básicamente: el nacimiento con el bautismo, la unión de vida entre parejas mediante el matrimonio, la muerte con las exequias y la administración clerical de los camposantos. Recordemos que la guerra de Reforma transcurrió en México de 1857 a 1861, conflicto que confrontó a liberales y conservadores. Con el triunfo de los liberales encabezados por Juárez se establece una nueva era en la historia de México al consolidarse claramente la separación de la Iglesia y el Estado, conllevando una confrontación de forma directa en la ley de nacionalización de los bienes eclesiásticos, la

prohibición de la asistencia oficial de las autoridades civiles a festejos religiosos, así como el decreto que cesó la intervención clerical en los camposantos y la ley de libertad de cultos. Pero también de forma indirecta se atacó la privilegiada posición del clero en los momentos claves de la vida social al decretarse la ley del matrimonio civil, la ley orgánica del registro civil y la ley sobre el estado civil de los individuos.

En este sentido, debemos contextualizar el problema en medio del conflictivo proceso de promulgaciones de leyes tendientes a hacer realidad la separación entre la Iglesia y el Estado en México decimonónico. La *Ley Juárez* de 1855 suprime el fuero eclesiástico en materia civil, con la finalidad de coartar el poder y la influencia de la Iglesia en asuntos civiles. Posteriormente la *Ley Lerdo*[234] en 1856 prohibía expresamente la tenencia, adquisición o usufructo de propiedades o bienes raíces por parte del clero, a excepción de los edificios propios al uso evidente eclesiástico, como iglesias, conventos, hospitales o casas curales. Finalmente en 1857, la *Ley Iglesias*[235] regula los aranceles parroquiales sobre el cobro de derechos, previniendo que los pobres sean excluidos de dichas subvenciones, y en caso de negativa por parte de los clérigos, la autoridad civil podría intervenir en el asunto. Así se empieza a fraguar el espíritu anticlerical que estará presente en la Constitución de 1857, primer documento jurídico mexicano que no hace referencia a la confesión religiosa del Estado, pero que curiosamente inicia su preámbulo con la siguiente frase: “En el nombre de Dios y con la autoridad del pueblo mexicano…”. Es más que una frase emblemática, encierra en sí mismo el conflicto y la contradicción de una disputa simbólica por el derecho a la legitimidad de lo divino y su uso como justificante absoluto.

No parece tratarse, al menos en su momento inicial, de un cambio de mentalidad que migrara de los principios y estructuras religiosas hacia una comprensión laica del mundo y sus actores, sino más bien una disputa por el poder y control de quien encabeza simbólicamente la sociedad en su conjunto.

[234] Por Miguel Lerdo de Tejada.
[235] Por José María Iglesias.

Pero la arena donde empiezan a dirimirse estas luchas por la laicidad es en el ámbito simbólico-religioso, es decir, en una estructura mental religiosa, donde se disputa el control absoluto. Tal vez materialmente, el ejercicio de la fuerza pudiera ser suficiente para imponer el control del estado en todos los niveles de la vida social mexicana, pero aquí se trata de una lucha por la premacía simbólica, que permeara a toda la sociedad y legitimara el lugar del estado y sus dirigentes e instituciones frente al pueblo, hasta entonces acostumbrado a las estructuras, jerarquía y prerrogativas eclesiásticas.

La disputa se realiza así en un sentido que preserva las instancias directamente relacionadas con la gente común, sin violentar mucho su vivencia ordinaria, pero donde se substituye tajantemente el protagonista rector y legitimador de las acciones ritualizadas por el Estado. Esto no tiene un alcance absoluto, en el sentido de que no se suprime la parte eclesiástica, solo se modera, se acota, se desplaza, y emergen las prerrogativas del Estado imponiendo su presencia y reconocimiento por parte del pueblo mexicano en la operatividad de su vida ordinaria. Ya no bastará entonces que la Iglesia, mediante el sacramento del bautismo, celebre el nacimiento e integración social del nuevo miembro de la sociedad, el Estado exige ahora el legítimo reconocimiento civil mediante el acta de nacimiento, celebración iniciática en un nuevo recinto sagrado (pero laico) que es el registro civil, frente a la autoridad legitimadora de un nuevo clérigo estatal que oficialmente reconoce el ingreso a la nación mexicana del registrado, a imagen y semejanza de lo que el sacerdote anuncia solemnemente con los nuevos hijos de Dios incorporados a la Iglesia mediante el bautismo. Las formas son la clave para entender esta lucha simbólica. Los contrayentes, aún cuando opten por el matrimonio religioso, requieren ahora primero la legitimación provista por el estado, con su ritualidad propia, laica, pero profundamente religiosa en cuanto a estructuras y símbolos. Lo mismo podríamos decir acerca de la muerte y el destino del finado, que ya no será en los camposantos[236], sino en el panteón

[236] Recordemos que los camposantos, acodes a la mentalidad cristiana europea, estaban dentro del atrio de las iglesias, pues se esperaba que en el momento de la resurrección, mientras más cerca se estuviera del lugar

civil, bajo una nueva ritualización exequial laica destilada en el acta de defunción. Insisto en que no es un cambio radical donde la nueva estructura civil desplace por completo la tradicional y muy enraizada estructura religiosa. Ambas convivirán y acabarán conformando, juntas, un nuevo horizonte de ordinariedad en la vida cotidiana del mexicano. Tal vez se trate en resumidas cuentas del momento en que el estado mexicano reclama la paternidad de sus hijos, frente a una tutela que ya no está dispuesto a reconocer en igualdad de circunstancias: la de la iglesia. Este divorcio entre la iglesia y el estado en México, tras un larguísimo antecedente de maridaje de ambas instancias en la época colonial y luego en las primeras décadas de conformación de nación independiente, haría que la separación no fuera sencilla, pues no sólo se involucraban las instancias oficiales en pugna (iglesia y estado) sino también la inercia y tradición del pueblo mexicano, que en su vasta diversidad y pluralidad cultural, ya había configurado un referente de identidad muy claro y extendido en la iglesia católica. A ese nivel, la separación no sería efectiva en cuanto una negociación entre líderes oficiales de una u otra instancia, sino en permear a la población, encauzarla en el nuevo proyecto, y sentar las bases de un cambio de mentalidad. En este sentido es que destacamos que las maniobras y recursos simbólicos en esta lucha por la legitimidad directiva de la nación tenía que jugarse, evidentemente, de una forma impositiva, es ejercicio de poder efectivo, pero con todo, una imposición que se calcó sobre momentos cruciales de la vida ordinaria ya antes celebrados por la iglesia.

También es necesario recordar y enfatizar que a raíz de estos procesos la educación quedó en manos del Estado, algo novedoso, pues había estado hasta entonces en buena parte bajo la iniciativa de la Iglesia. Sería entonces este espacio de la educación otro de los grandes puntos de disputa por el control ideológico. Lo que queremos destacar en este sentido es la visión de conjunto de todas estas acciones donde la disputa por el control de puntos neurálgicos en la

---

sagrado, sería mejor. Incluso, dentro del camposanto, los mejores y más cotizados lugares eran dentro del templo o, al menos, pegados a los muros exteriores del mismo. Al ser administrados por la iglesia, imperaban sus directrices, no pudiendo ser enterrados en ellos suicidas, criminales o herejes.

vida social mexicana se jugó de manera muy clara por parte del estado mexicano encabezado el proceso por Juárez y su reforma. Así pues, no podemos olvidar que estas reformas debían ser impuestas con categoría de ley para garantizar su operatividad en medio de un pueblo que de forma tradicional estaba no sólo acostumbrado, sino conforme y acatado a los lineamientos eclesiásticos, no viéndolos como carga sino como parte de su ordinariedad social. Era necesario entonces, que Juárez para consolidar su proyecto, debilitara la autonomía de la Iglesia, dejándola supeditada al poder del estado, por un lado, pero también, por otro lado, que ejercitara acciones concretas y visibles en el terreno social que fueran claramente leídas por el pueblo en este sentido de la primacía del poder.

Es en este terreno donde hablamos de un ejercicio de imposición simbólica que migrara -a los ojos del pueblo- el poder real y concreto que en la vida ordinaria otrora tuviera la Iglesia. Desde esta perspectiva, los momentos claves de la existencia humana particular como el nacimiento, el matrimonio y la muerte, serían decisivos, pero también lo serían espacios claves de la reproducción cultural de una sociedad como la educación y los eventos públicos, así como todo el aparato simbólico de íconos nacionales que ahora serían propuestos y expuestos a la vista pública supliendo los espacios claves que hasta entonces la Iglesia había tradicionalmente copado. No en vano sería el mismo Juárez quien animaría y alentaría la intromisión de grupos religiosos cristianos no-católicos en el territorio nacional como parte de este mismo proyecto que implicaba esta lucha de poder con la Iglesia tal y como se encontraba tradicionalmente empoderada en México, tomando como ejemplo cercano la relación de la Iglesia católica con el gobierno de Estados Unidos, donde consideraba que el equilibrio de fuerzas estaba posibilitado por la diversidad de cultos existentes en aquella nación con su pluralidad religiosa inherente.

Ahora se dice de manera sencilla, pero en su momento implicó una lucha tremenda con intereses e ideologías muy arraigadas y consolidadas tradicionalmente en el territorio mexicano, el éxito de este emprendimiento de Juárez se debió en buena medida a su legalismo y pragmatismo. Para

comprender cabalmente las medidas tomadas por Benito Juárez en este sentido de confrontación con la Iglesia es necesario situarse en las condiciones reales que la Iglesia tenía frente a el Estado en aquél momento. La de Juárez no fue una gesta persecutoria en contra de una Iglesia católica debilitada, frágil o en construcción, sino que muy al contrario fue una confrontación con un poder bien consolidado, conservador y clerical, que tenía una tradición larga de ejercicio real del poder. La Iglesia católica, en este sentido, era un poder económico, social y político, y por supuesto religioso, que tenía una fuerza y efectividad real y operativa en el control de las vidas de los ciudadanos desde su nacimiento hasta su muerte. No podemos dejar fuera del análisis esta realidad pues significaría perder de vista las dimensiones del adversario enfrentado por Juárez.

Pero en el sentido que hemos querido abordar en estas líneas, destacaría más bien esta realidad múltiple de convivencia de poderes diversos enfrascados en luchas simbólicas por la legitimidad social, lo cual es muy interesante a considerar en un contexto eminentemente plural como lo es el México contemporáneo, no solo como dato curioso, sino como realidad social inherente a la configuración de nuestra identidad social donde las antítesis conviven y se sintetizan una y otra vez, generando una historia no libre de contradicciones muy interesantes.

En este sentido, ese afán de Juárez por imponer su religión cívica, no impidió que él mismo como individuo permaneciera activo o hasta cierto punto vinculado con los rituales católicos, especialmente en los sacramentos, tanto para él mismo como para sus hijos. Así pues estas contradicciones en la operatividad de la vida cotidiana es lo que queremos destacar aquí, sin olvidar que el proceso fue caótico, difícil y en muchos casos hasta traumático (con un espectro de influenci a muy largo plazo en la memoria colectiva), en este sentido, bien escribe Manuel Olimón:

> El tránsito de la relación a la separación entre la Iglesia y el Estado en el México del siglo XIX no fue suave ni sencillo. No fue tampoco, como podría parecer por mi seguimiento de puntos de discusión jurídicos, un asunto sólo de

> leyes escritas sobre papel. La aplicación de las leyes –diferenciada según lugares y celo de los funcionarios– tuvo efectos sobre el pueblo y muy especialmente sobre las clases necesitadas y los indígenas, con usos y costumbres apegadas al sentido comunitario y no individual. La exclaustración de las comunidades religiosas y la privatización de sus espacios vitales: conventos, monasterios, casas, hospitales, colegios, asilos y otros, realizada con lujo de violencia después del regreso de Juárez a la ciudad de México en 1861, cambió la fisonomía de los centros urbanos, dispersó y destruyó un patrimonio cultural construido a lo largo de siglos y obligó a un cambio drástico en las relaciones sociales y económicas. La desamortización de los bienes eclesiásticos –todos ellos de índole comunitaria y no privada– fue también la de los bienes de comunidades indígenas y cofradías de beneficencia, conocidas como 'corporaciones civiles'.[237]

Y en este mismo sentido, más adelante expresa con relación a esta impresión en la memoria colectiva del pueblo mexicano y a la diversidad de consecuencias generada por estas acciones lo siguiente:

> Estas dos situaciones: el cierre de todo canal de comunicación entre la jerarquía eclesiástica y los gobiernos liberales y el trauma producido por el ataque a la red vital de contacto con la base popular, pueden servirnos para comprender, a la distancia histórica en que nos encontramos, actitudes de distancia y desconfianza muy duraderos entre la Iglesia y el Estado en México. La exclusión jurídica llevó, contra lo pretendido, a una participación política prolongada de muchos elementos eclesiásticos y a la configuración de redes de influencia y comunicación extraoficiales. La memoria popular de lo que sucedió sobre todo en 1861 y 1862 en relación con la exclaustración de las comunidades religiosas y la dispersión y destrucción del patrimonio, hizo que la figura de Juárez muy difícilmente, a pesar de toda la construcción heróica hecha a lo largo de los años, pudiera ser asimilada de manera positiva en los ambientes católicos.[238]

Nótese entonces que es una confrontación *sui generis*, no es una abierta negación de la Iglesia y su posibilidad de existencia social por parte del estado mexicano, lo cual hubiera sido simplemente un suicidio político en medio de una población mayoritariamente católica de antaño y abolengo[239]. Se trataba más bien

[237] Manuel Olimón, "¿Juárez católico?", Estudios num. 82, ITAM, México, pp. 127-142; pp. 139-140. https://biblioteca.itam.mx/estudios/60-89/82/ManuelOlimonJuarezcatolico.pdf.

[238] *Ibidem*, p. 140.

[239] Tengamos en cuenta que en ese momento histórico donde Juárez implanta su propuesta, no es aún el momento del anticlericalismo exacerbado posterior que se abona en los años del porfirismo y el cual tuvo su desenlace final en la redacción y promulgación de la Constitución de 1917, cuya nota característica fue el

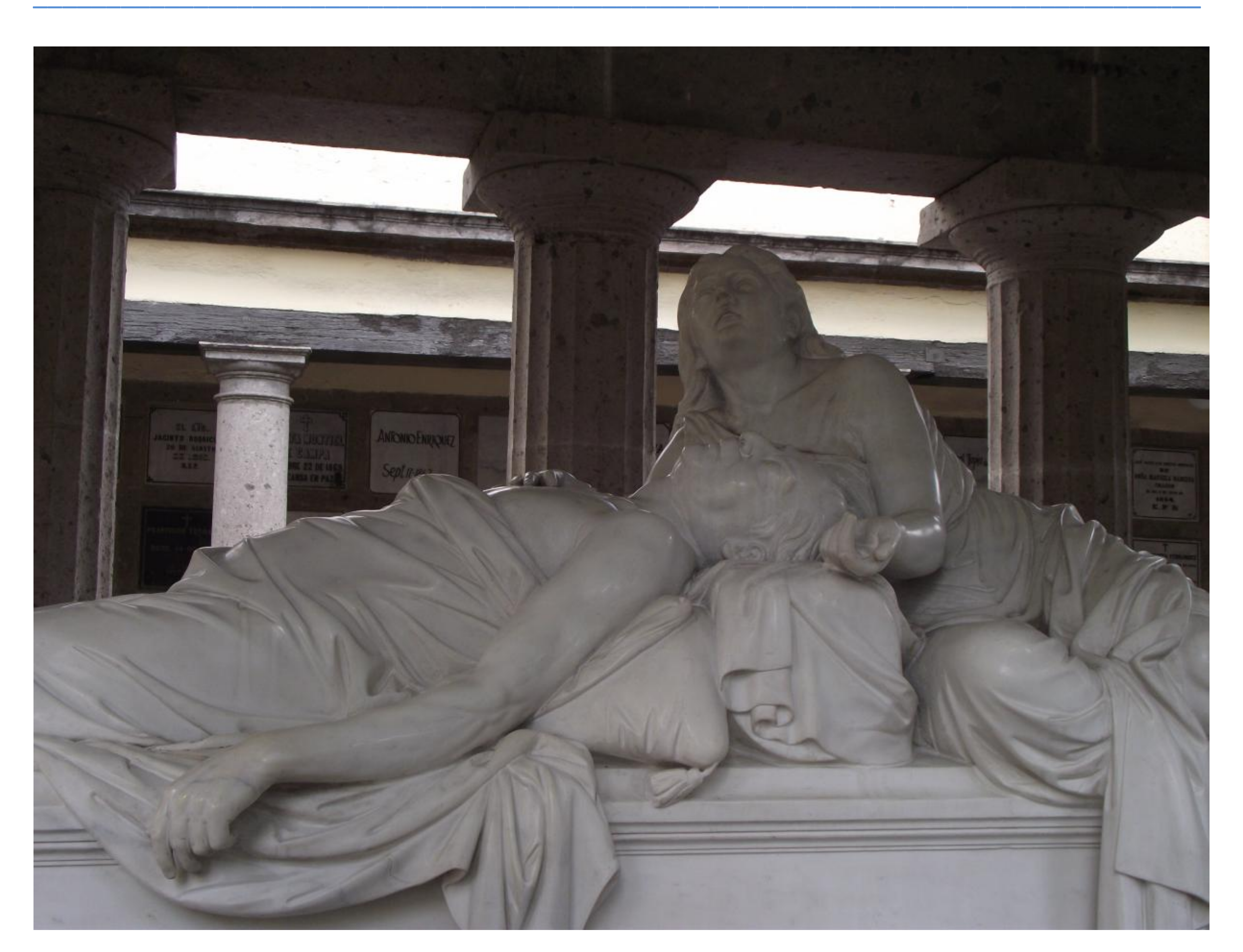
de un reajuste de poderes, de una nueva configuración donde se reconoce la existencia social de la iglesia, pero acotada, donde era imperativo que buena parte de sus prerrogativas consagradas tradicionalmente a los ojos del pueblo, pasaran a ser ahora asunto y privilegio del estado. Un verdadero reordenamiento doméstico interno: ¿Quién manda aquí?... Dios y el César ya no compartirían el poder.

Probablemente uno de los monumentos que encierran simbólicamente esta cuestión sea precisamente la escultura sobre la tumba de Juárez en el Panteón de San Fernando.



Tumba de la Familia Juárez en el Panteón de San Fernando, Centro Histórico, CDMX. Fotografía del autor. 2 de abril de 2013.

desconocimiento de la personalidad jurídica a las Iglesias.



Tumba de la Familia Juárez en el Panteón de San Fernando, Centro Histórico, CDMX. Fotografías del autor. 2 de abril de 2013.





Detalles en la Tumba de la Familia Juárez en el Panteón de San Fernando, Centro Histórico, CDMX. Fotografías del autor. 2 de abril de 2013.

Esta escena recuerda plenamente a las obras que en el arte católico se conocen como La Piedad, donde se representa a Cristo muerto desprendido de la cruz en brazos de la Virgen María. En este caso, el juego simbólico es evidente, aquí no es la Madre de Dios sujetando al Hijo muerto, sino La Patria con Benito Juárez ya finado.

Con ocasión de la muerte de Juárez, Francisco T. Gordillo, a nombre de la sociedad masónica, pronunció las siguientes palabras:

> Jurémosle a Juárez seguir sus pasos, aprender su ejemplo, imitar sus virtudes y velar en su sepulcro para que nunca crezca en él, por nuestro abandono, la yerba silvestre, ni los pájaros puedan anidar en su cúpula; recordemos su nombre con veneración, respetemos su memoria con nuestros hechos y si la paz se llega a establecer en nuestra república por el trabajo, la moralidad y la obediencia a la ley que él nos recomendara, podremos decir a nuestros hijos lo que los primeros cristianos dijeron del Cristo: 'con su muerte nos ha redimido'.[240]

Puede apreciarse la metáfora religiosa en el símil simbólico puesto en juego en esta escena. Me parece icónico precisamente porque se utiliza por parte del estado el recurso simbólico del adversario en una competencia que echa mano de los mismos recursos para competir contra el adversario. Es una mímesis. Se pelea en los mismos términos. Por eso insisto en que no es un ejercicio de imposición de una laicidad que permee como idea o principio fundante cambiando la mentalidad de la época, sino una competencia primero, por la supremacía simbólica y el poder real ejercido mediante ella frente al pueblo, dividido en ese momento inicial entre la fidelidad a las estructuras a las cuales estaba acostumbrado y formaban parte de su mundo ordinario, pero también frente a la novedad y posibilidades recién abiertas, tomando en cuenta que se resquebrajaban viejos esquemas hasta entonces intocables.

---

[240] "Discurso pronunciado por el C. Francisco T. Gordillo a nombre de la Sociedad Masónica", en *Boletín Oficial del Gran Oriente de España*, 2/35, 1 oct. 1872, reedición, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, México, 2006, p. 15. Citado por: Manuel Olimón, *Op. Cit.*, p. 141.
https://biblioteca.itam.mx/estudios/60-89/82/ManuelOlimonJuarezcatolico.pdf

9.2.2. Escenas de Religiosidad Popular en el Muralismo Mexicano: Hacia la Construcción de una Identidad Nacional Sobre Ciertos Consensos Sociales

En variadas escenas plasmadas en los murales pintados en la época floreciente del muralismo mexicano del s. XX podemos encontrar referencias visuales a tradiciones religiosas, rituales y ofrendas provenientes de las expresiones religiosas populares mexicanas. El hecho de incluir estas escenas en el contexto general de los murales, nos sugiere que estas representaciones socio-religiosas formaban ya parte de un acervo común identitario-cultural que superaba el ámbito de adscripción religiosa confesional, en una suerte de referente simbólico de identidad mexicana que gozaba de común aceptación, y era claramente reconocido como tal, independientemente de la creencia o incredulidad del espectador, se trataría entonces de referentes provenientes de expresiones religiosas que se convirtieron en íconos de identidad superando el ámbito de la piedad y la devoción para laicamente convertirse en fermento de una "nosotridad" compartida, o al menos comprendida, a pesar de la diversidad inherente al territorio mexicano.

Encontrar estas referencias religiosas populares en estos murales, llama poderosamente la atención si consideramos el marcado carácter antieclesiástico de los mismos, además de la franca simpatía con el régimen socialista, implícitamente ateo militante. En todo caso, nos sugiere un valor dado a estas expresiones religiosas desde el pueblo, y en este sentido, dialécticamente definitorias de la identidad popular mexicana, rebasando con mucho el ámbito meramente religioso-institucional. Dan testimonio, pues, de una historia donde el entrecruzamiento de la parte religiosa estuvo en la base misma de nuestro surgimiento nacional, cobrando un lugar en la definición de nuestra identidad y –en muchos sentidos- independizándose después de su matriz religiosa en una reconfiguración cultural de clara utilidad identitaria.

9.2.2.1. *Religiosidad Popular en el muralismo mexicano: íconos de identidad y referentes de singularidad cultural mexicana*

En el período post-revolucionario en México, los esfuerzos del gobierno se dirigen principalmente a constituir y consolidar las instituciones que darán forma y presencia a los ideales revolucionarios. En este sentido, la búsqueda de una identidad nacional es una de las principales preocupaciones, no solamente para el gobierno, sino también para la sociedad civil, encontrándose en este esfuerzo con la presencia de numerosas identidades dentro del territorio mexicano, acotadas localmente y con serias dificultades para proponer un modelo omniabarcante que conglomere todo el territorio nacional conciliando la diversidad étnica, cultural e histórica de tal pluralidad en un proyecto único: la nación mexicana de la revolución triunfante.

En ese contexto, el peso que se le da a los proyectos modernizadores es decisivo, México necesita modernizarse, y para ello requiere de educación, la creación de la Secretaría de Educación Pública y su proyecto de presencia hasta el último rincón de México, es ejemplo claro de esta apuesta, además de la creación de la UNAM, y en general de las secretarías gubernamentales que pretenden parcializar la realidad social en sus elementos más apremiantes para atender particularmente cada uno de estos puntos neurálgicos bajo un ideario común.

En medio de este contexto, el mundo se encuentra en el debate y competencia entre los grandes modelos económicos: el capitalismo y el socialismo. México mantiene una postura neutral, pero en sus ámbitos académicos, artísticos y culturales, empieza a darse una clara inclinación y simpatía por el movimiento socialista.

En este contexto es donde debemos ubicar el muralismo mexicano, el arte no debe estar escondido en las galeras privadas de un museo controlado por las clases pudientes, sino entre el pueblo, en los lugares públicos, a la vista y alcance de todos, y debe contener un mensaje: qué somos, de dónde venimos, cómo llegamos hasta aquí y por qué es este el mejor momento de nuestra historia.

Todas estas características e inquietudes hacían del muralismo una expresión artística de claras tendencias políticas, pero más allá de eso, también de una genuina búsqueda intelectual generalizada por construir un proyecto identitario en el México post-revolucionario. Las escenas de los murales serían fácilmente manipuladas por los fines gubernamentales de presentar y legitimar una revolución triunfante, es decir, un gobierno legítimo que cobraba su lugar llevado a esa posición por el espíritu de la historia. Pero también serían el espacio aprovechado por los muralistas para criticar al gobierno, sus excesos y desviaciones del proyecto revolucionario original mediante el mismo recurso artístico-pedagógico: el mural.

Así pues, pretendo acercarme a esta expresión artística, destacando que una de sus finalidades principales era coadyuvar a la pedagogía nacionalista para crear referentes de identidad en un pasado común y luchas continuas que desembocarían en el culmen de la historia en el triunfo de la revolución. Para ello, de manera genial, los muralistas se valen de elementos preexistentes en el entorno cultural que ya funcionaban como referentes culturales omnipresentes en medio de la diversidad de contextos sociales y pluralidad cultural de los habitantes de todo el territorio nacional. Algunos de estos grandes temas podrían ser: la conquista y colonización, el movimiento de independencia, las guerras contra fuerzas extranjeras francesas y norteamericanas y -en medio de estos acontecimientos- la figura de ciertos héroes de todos reconocidos como Cuauhtémoc, Hidalgo, Juárez, Madero, etc. con sus respectivos anti-héroes o villanos: Cortés, Maximiliano, Porfirio Díaz, etc.

En medio de este esfuerzo, y en lo que este escrito pretende abundar, es en las expresiones religiosas populares tradicionales que se plasman en estos murales, destacándose con ello que ya funcionaban como referentes claros de una distinción identitaria consensuada, por todos reconocida como algo peculiar y distintivo de los "de aquí". Esto es de llamar la atención, pues se da aún en medio del marcado carácter antieclesiástico de la revolución y del contexto post-revolucionario laico simpatizante de la ideología socialista.



José Clemente Orozco. Cristo destruye su cruz. 1943. Imagen tomada de: http://www.24-horas.mx/5-murales-para-recordar-a-jose-clemente-orozco-a-133-anos-de-su-nacimient/ (Consultado el 13 de septiembre de 2017).



José Clemente Orozco. Estudio de figura cortando la cruz para la migración moderna del espíritu 1932-1934. Grafito sobre papel calca. Hood Museum of Art, Dartmouth College. Exposición Palacio de Bellas Artes: Pintando la Revolución, mayo de 2017. Fotografía de: José Ramiro Gómez Arzapalo Lozano.

Además, cabe decir, el proyecto modernizador implícito en esta reconfiguración social, provocó un claro choque entre las tradiciones locales y el proyecto ilustrado impuesto desde la verticalidad oficial estatal, mas a pesar de ello, las fiestas, tradiciones, artesanías, verbenas populares, serán ampliamente destacadas en el muralismo como referentes de una identidad mexicana que distinguen claramente a este ser social frente a las tradiciones europeas y norteamericanas.

En este sentido es que tenemos que reconocer que los procesos modernizadores propuestos y patrocinados desde los grupos que detentaban el poder en México desde la tercera década del s. XX, no pueden ser vistos como fórmulas mecánicas infalibles cuya aplicación –y éxito- dependió exclusivamente de un acto de decisión impositivo desde la cúpula dirigente. Ello implicaría considerar que aquellos grupos culturales inmersos en su mundo local-tradicional pudieron asumir indiscriminadamente lo que les fue mandado, por el mero hecho de que se les ordenó, sin embargo, al interior del estado nacional, resulta evidente que la implantación de políticas domésticas para lograr quedar "enganchados" a este "tren del progreso", no fueron recibidas con la misma convicción por todos los grupos *ad intra*, generándose una división clara entre lo tradicional y lo moderno como opciones sociales. Al no considerarse la dinámica cultural propia de cada grupo en relación con las dinámicas interculturales históricamente configuradas en la intimidad diversa en México se llegó en muchos casos a la imposición autoritaria de modelos externos de forma arbitraria y violenta, incrementando las tensiones sociales al interior del país y debilitando los nexos que articulan la vida social de las comunidades tradicionales.

Es en este juego de contradicciones que se desarrolla esta apuesta social del muralismo inmersa en un contexto crucial de construcción del México Moderno. El color, dinamismo, alegría, convivencia, baile y lucha social implícitos en la vida ritual quedan plasmados con mano maestra y recuerdan al espectador que esto que es parte de nosotros como mexicanos, vale la pena ser pintado y es referencia de nuestra particularidad frente a los modelos extranjeros impuestos

desde tiempos antiguos. No es solamente sacar el arte a la calle, sino hacer que el arte se nutra de la vida popular, con sus producciones artísticas, verbenas, ritualidad y creencias. Es verdaderamente un punto de partida de la realidad social para plasmar lo que es y no un "debiera ser" venido desde la teorización de un mundo posible inexistente. Realmente el genio de los muralistas radica en buena parte en haber conseguido esa fusión: lo que somos, es digno de seguir siéndolo. Se crea cierta dialéctica donde se exalta en el mural lo que somos desde aquí y ahora, creando una referencia formal-ideal que refuerza seguir repitiendo esos patrones culturales que nos hacen ser esto que ya somos. Y en ello, la parte popular será la privilegiada, porque son el verdadero espíritu de esta fuerza histórica y de esta inspiración artística, como dijera Diego Rivera al puntualizar que el verdadero arte de México es el arte popular, por ejemplo, en el caso concreto de los retablos o exvotos, se expresaba en estos términos:

> Lo más intenso del espíritu popular se expresa en estas pinturas, con una técnica pura, intensa, aguda, a veces infantil, casi siempre de una ciencia de oficio sencilla e infinita, porque son los pintores humildes, los nobles pintores de puertas, los que las hacen para que no muramos de asco con la producción que nos regalan los excelsos artistas de academias adocenadas, libres escuelas o geniales autoformaciones. […] Combatido, perseguido, agobiado bajo la carga terrible de una numerosa burguesía improductiva y parasitaria extrangerizada y enemiga mortal de él […] el pueblo mexicano cree en los milagros, sólo cree en el milagro, y el conocimiento sereno de la realidad, es decir, el retrato fiel, "el verdadero retrato". Tal es la pintura mexicana con su plástica y su oficio amasados por, con, y dentro de este espíritu; pero entendámonos bien: fiel, verdadero, no servil RETRATO, no COPIA, no IMITACIÓN, porque lo que domina tanto cuando se trata de la imagen de una persona como cuando es el asunto, motivo de plástica, el verdadero retrato de un milagro, es el superrealismo, algo que se podría llamar por algunos sobrenatural si no fuera el ánima de esta pintura mexicana la conciencia profunda de una realidad suprasensible, común a todo el universo y esencia de la naturaleza que hace familiares los hechos milagrosos y vuelve milagrosos los hechos cotidianos, haciendo posible la supervivencia y el advenimiento de la futura era de justicia para este pueblo indio-mexicano […][241].

En este sentido hay que destacar que estas expresiones religiosas

---

[241] Rivera, Diego, "Verdadera, actual y única expresión pictórica del pueblo mexicano" en Irene Vázquez Valle (comp.), La cultura popular vista por las élites (Antología de artículos publicados entre 1920 y 1952), UNAM, México, pp. 481-484. 1989, pp. 483-484.

populares cobran cierta independencia de su matriz religiosa y son fácilmente "laicizables" bajo el nuevo mote de identidad mexicana. En todo caso son elementos importantes dada su clara capacidad referencial frente al espectador que ubica y articula con otras expresiones semejantes en el ámbito de lo nuestro como mexicanos. Habrá que anotar al margen que esa independencia del elemento identitario proveniente de una matriz de origen religiosa, expuesto en el mural, no hace que en la vivencia íntima del grupo social donde el artista se inspiró, continúe operando como elemento religioso vivo y de cohesión cultural desde la cosmovisión local que la continúa, reformula, adapta y reproduce.

9.2.2.2. Recorrido visual de escenas de Religiosidad Popular en la obra de Diego Rivera, Fernando Leal, Fermín Revueltas, David Alfaro Siqueiros, Rufino Tamayo, Roberto Cueva del Río y Jean Charlot

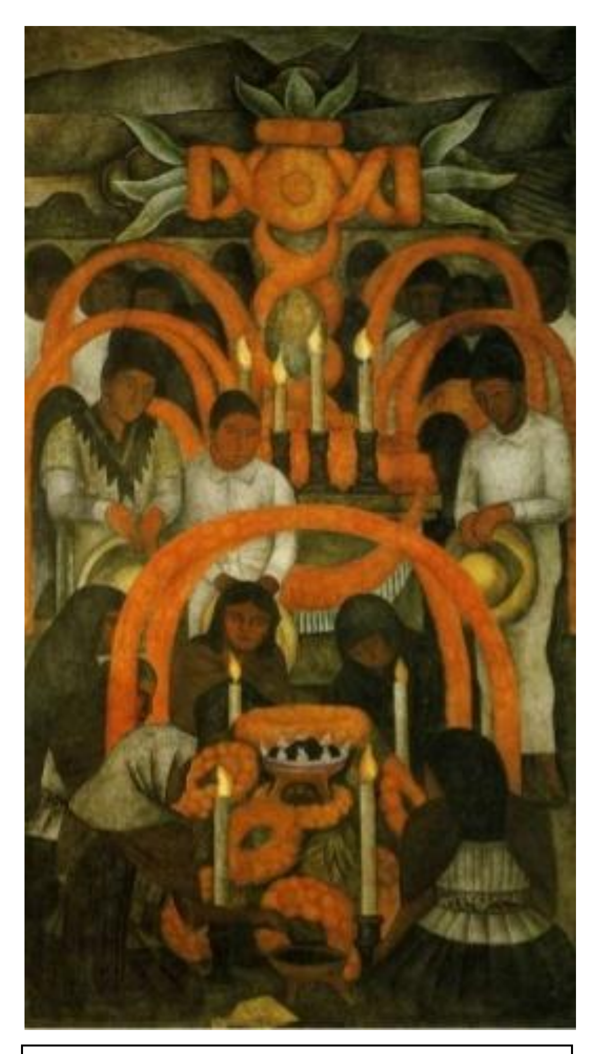
Diego Rivera







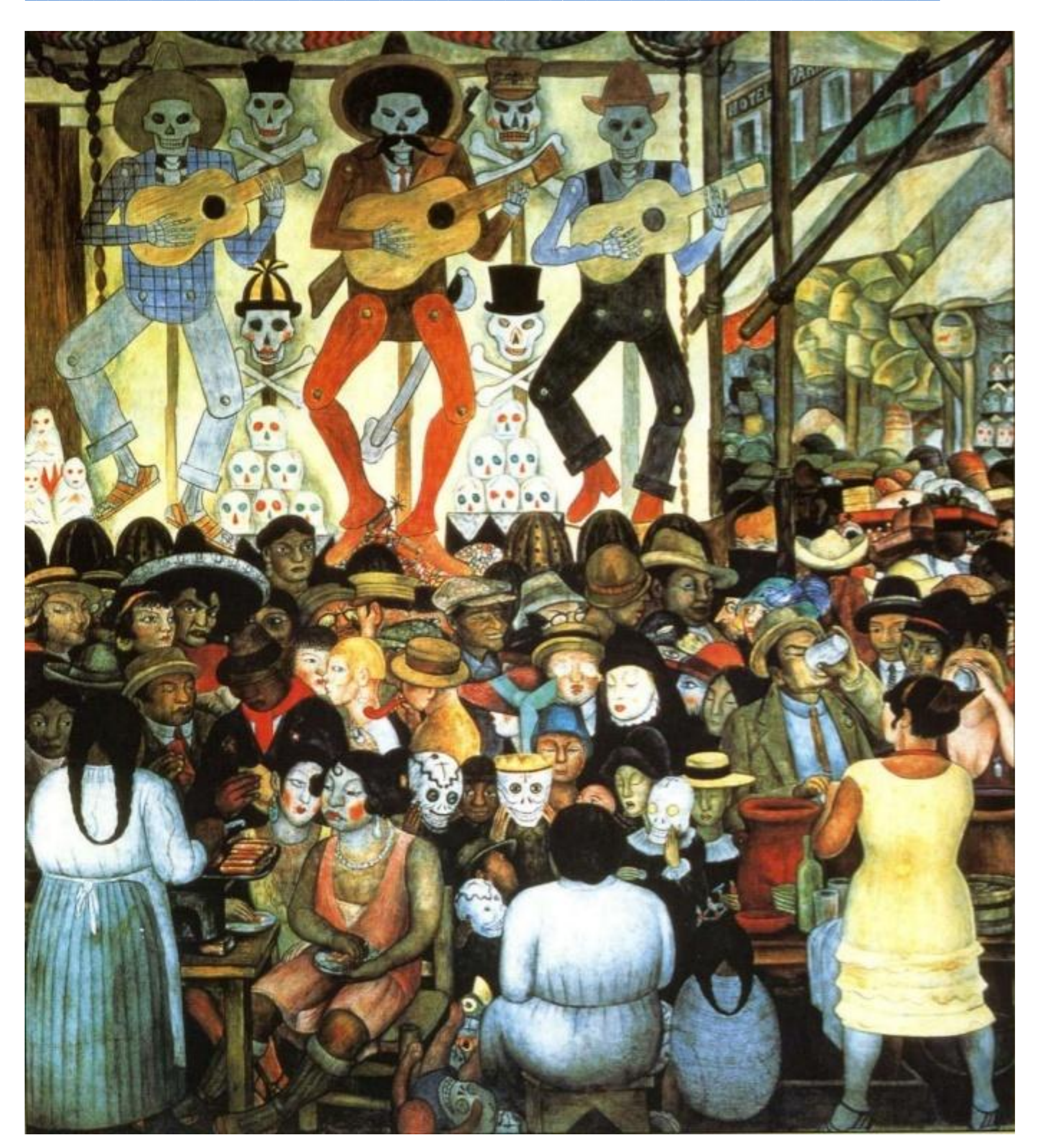
"Carnaval de la vida mexicana". 1936. Palacio de Bellas Artes. Políptico, frescos sobre bastidores transportables. Diego Rivera. Imagen tomada de: https://s3-media3.fl.yelpcdn.com/bphoto/enBrzjKSinDA4XrnuWshRA/o.jpg (Consultado el 13 de septiembre de 2017).



Día de muertos- La Ofrenda. 1923-1924. Edificio de la Secretaría de Educación Pública, Diego Rivera. Primer nivel, patio de las fiestas muro sur. Imagen tomada de: https://i.pinimg.com/564x/09/9e/c4/099ec4701cf0b6f8861faa511871c03e.jpg



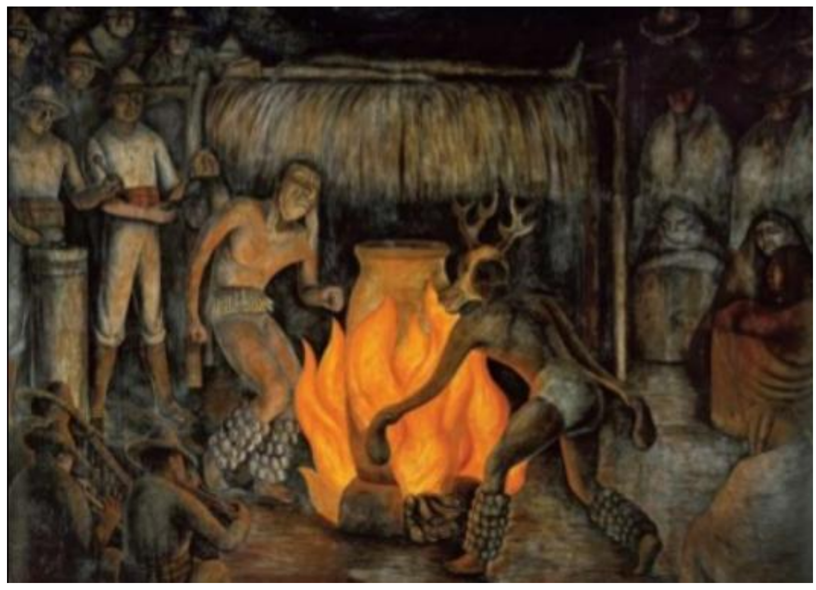
La Fiesta del maíz. 1923-1924. Edificio de la Secretaría de Educación Pública, Diego Rivera. Primer nivel, patio de las fiestas muro sur. Imagen tomada de: https://rafflesc.files.wordpress.com/2011/01/maiz-mural-de-diego-rivera.jpg?w=551 (Consultado el 13 de septiembre de 2017).



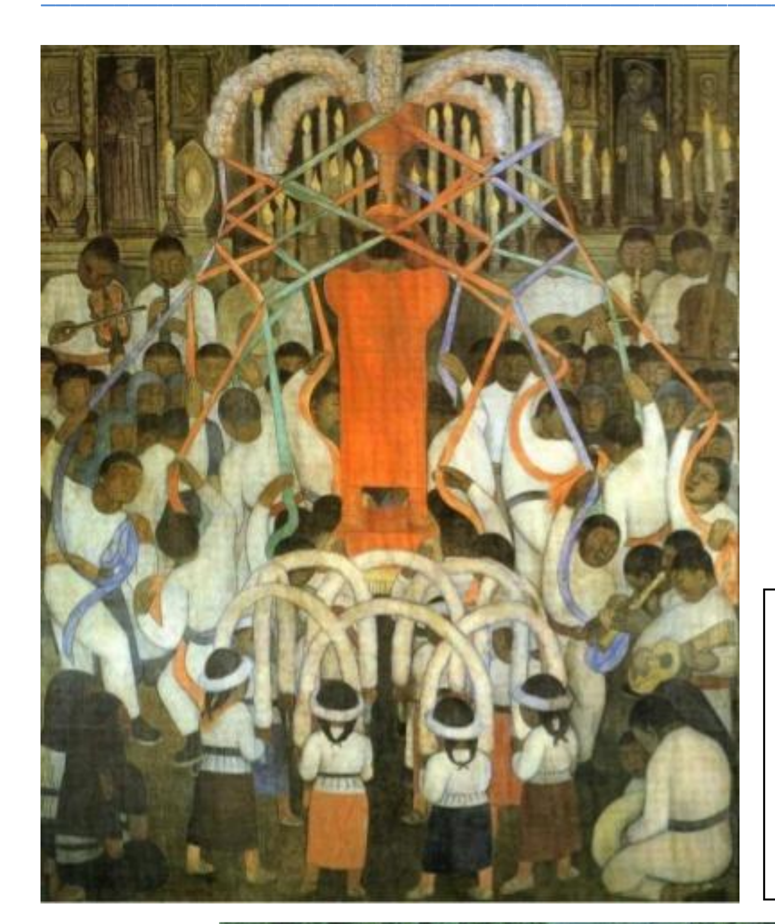
Día de muertos- fiesta en la calle. 1924. Edificio de la Secretaría de Educación Pública, Diego Rivera. Primer nivel, patio de las fiestas muro sur. Imagen tomada de:
https://embamex.sre.gob.mx/filipinas/images/stories/1.jpg
(Consultado el 13 de septiembre de 2017).



Día de muertos- La Comida. 1923-1924. Edificio de la Secretaría de Educación Pública, Diego Rivera. Primer nivel, patio de las fiestas muro sur. Imagen tomada de: https://es.slideshare.net/larealidadco/diego-rivera-muralista-mexicano **(Consultado el 13 de septiembre de 2017).**



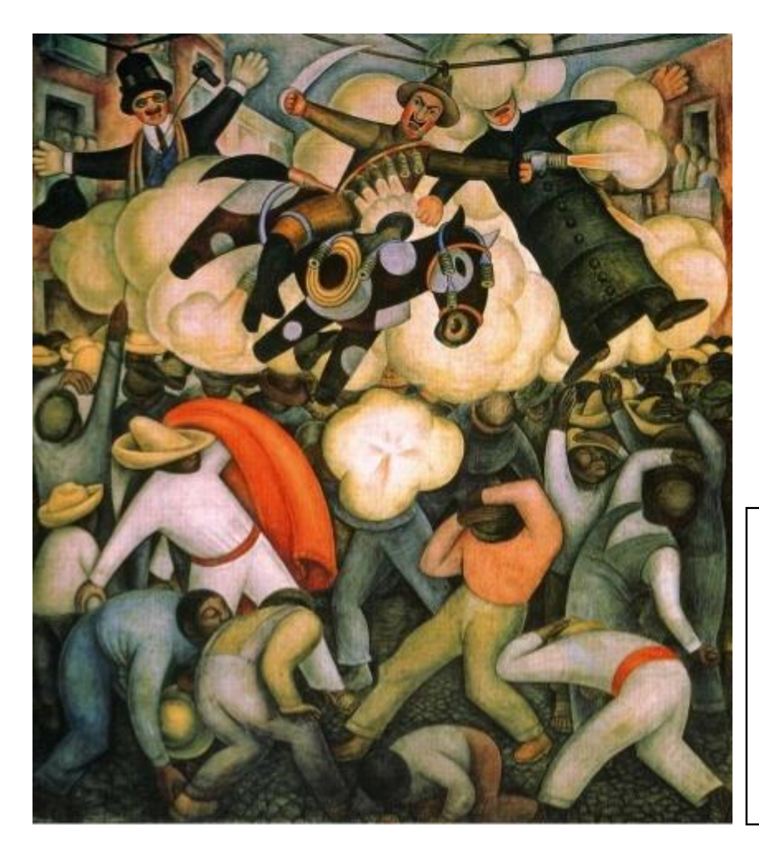
La Danza del Venado. 1923- 1924. Edificio de la Secretaría de Educación Pública, Diego Rivera. Primer nivel, patio de las fiestas muro sur. Imagen tomada de: https://es.slideshare.net/larealidadco/diego-rivera-muralista-mexicano **(Consultado el 13 de septiembre de 2017).**



Danza de los listones. 1923-1924. Edificio de la Secretaría de Educación Pública, Diego Rivera. Primer nivel, patio de las fiestas muro norte. Imagen tomada de: http://68.media.tumblr.com/tumblr_mah1fqnFbQ1qmusrao1_1280.jpg **(Consultado el 13 de septiembre de 2017).**



Viernes de Dolores en el Canal de Santa Anita. 1931. Edificio de la Secretaría de Educación Pública, Diego Rivera. Primer nivel, patio de las fiestas muro poniente. Imagen tomada de: **https://rafflesc.files.wordpress.com/2011/01/maiz-mural-de-diego-rivera.jpg?w=551** **(Consultado el 13 de septiembre de 2017).**



La Quema de judas. 1923-1924. Edificio de la Secretaría de Educación Pública, Diego Rivera. Primer nivel, patio de las fiestas muro poniente. Imagen tomada de: https://k33.kn3.net/taringa/5/3/8/9/4/6//usutta/349.jpg **(Consultado el 13 de septiembre de 2017).**

Fermín Revueltas



Fermín Revueltas, Danzantes de Yautepec, 1933. Óleo sobre tela. Imagen tomada de: https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Danza_de_Yautepec.jpg **(Consultado el 13 de septiembre de 2017).**



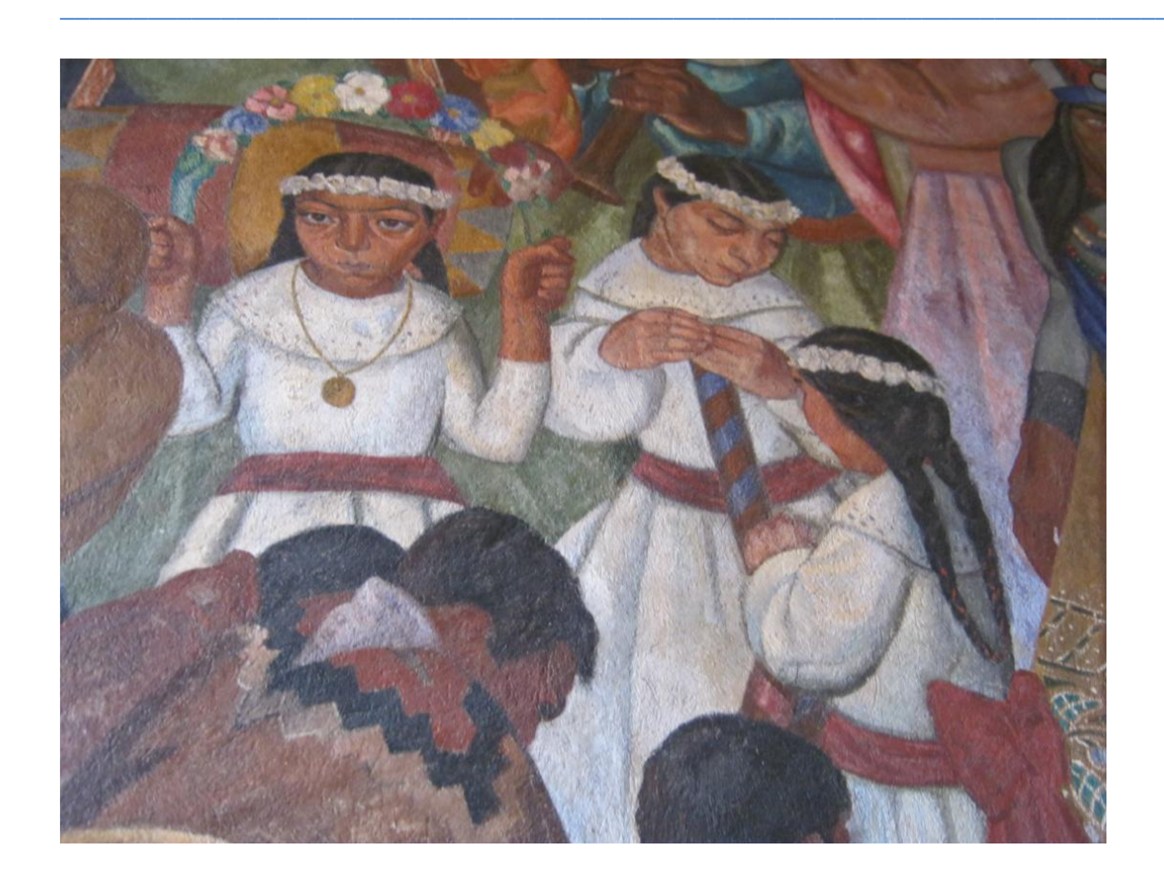
Alegoría de la Virgen de Guadalupe. 1922-1923. Encáustica. Fermín Revueltas, Colegio de San Ildefonso. Fotografía del autor.

Fernando Leal

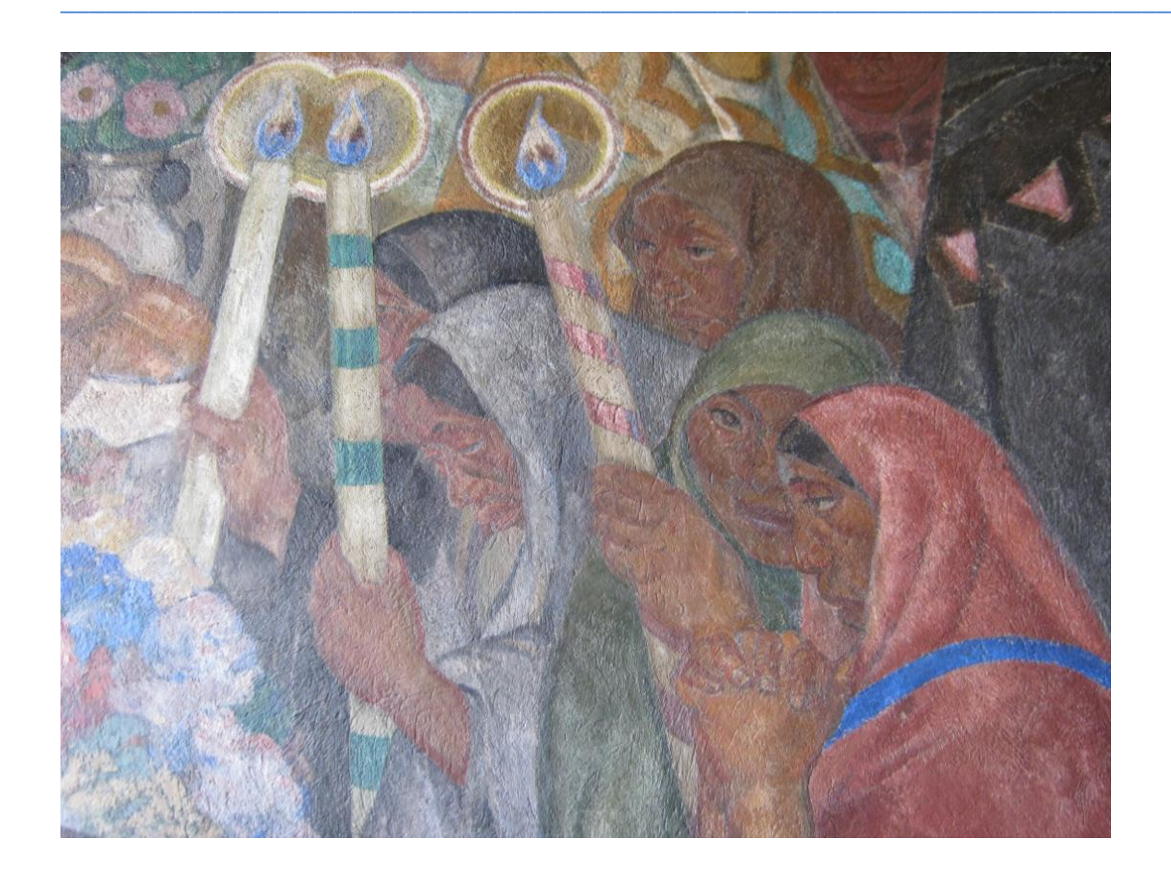


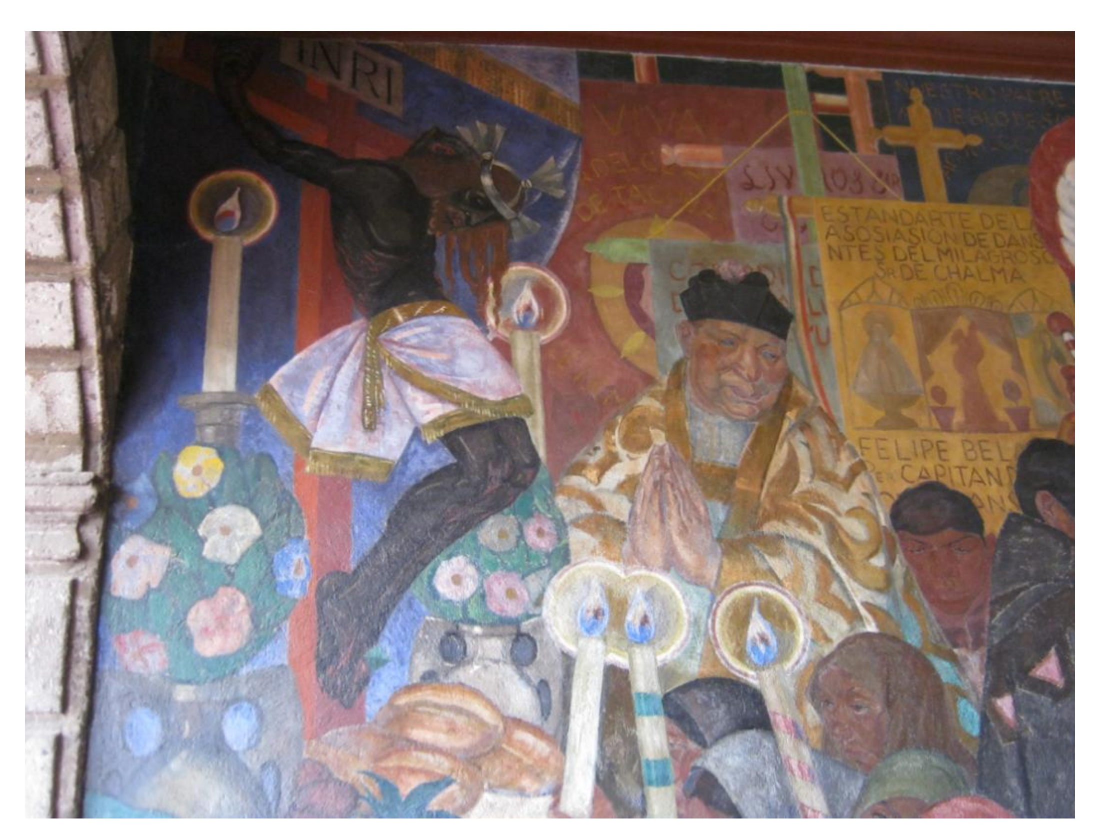
La fiesta del Señor de Chalma, Fernando Leal, Antiguo Colegio de San Ildefonso, cubo de la escalera entre el primero y segundo pisos. Fotografía del autor, tanto ésta como las sucesivas imágenes que son una secuencia de detalles del mismo mural.



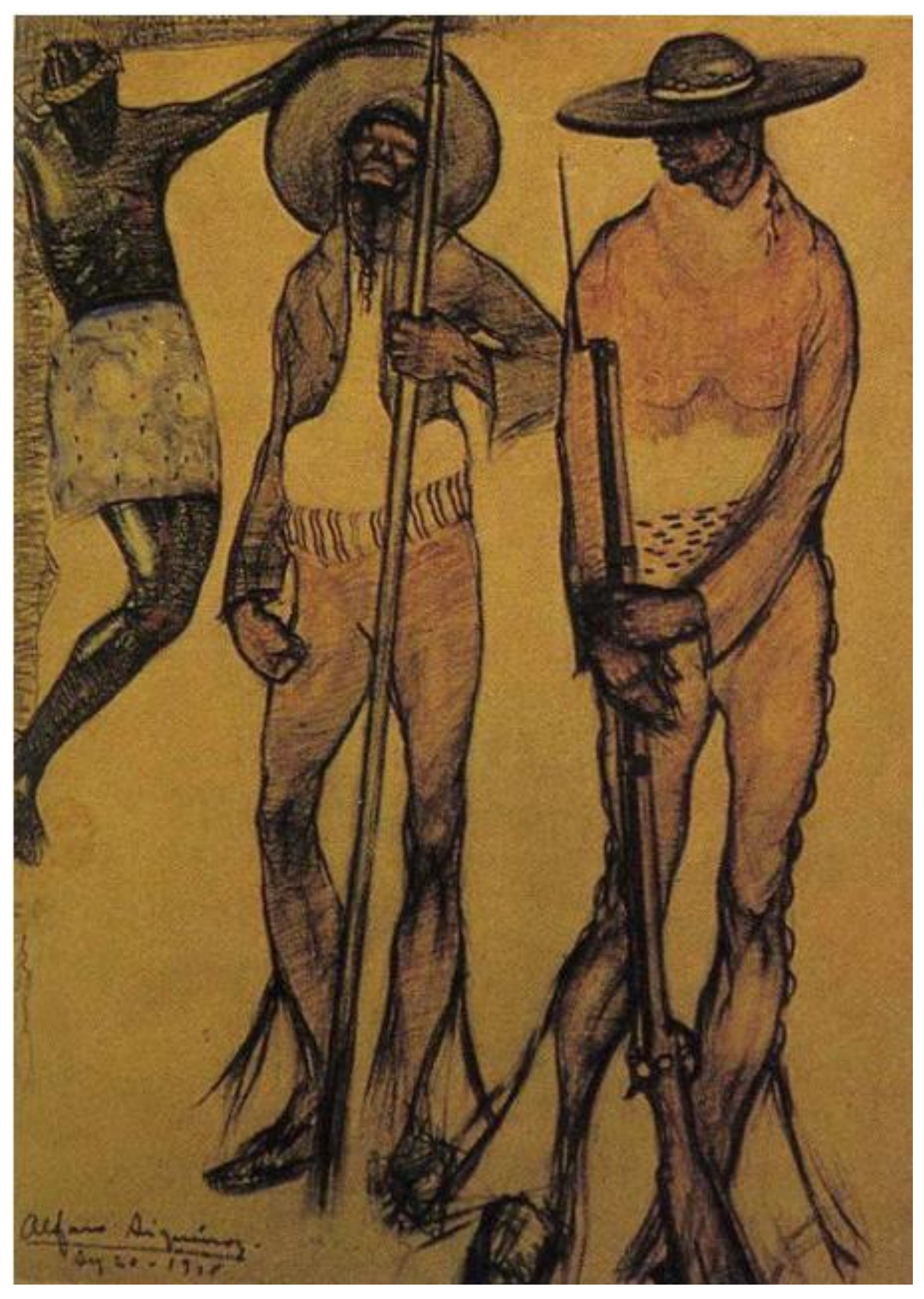



ESTANDARTE DE LA
ASOSIASION DE DANS
NTES DEL MILAGROSO
Sr DE CHALMA
FELIPE BEL
CAPITAN




INRI
VIVA
ESTANDARTE DEL
ASOSIASION DE DANS
NTES DEL MILAGROS
Sr DE CHALMA
FELIPE BEL

David Alfaro Siqueiros



David Alfaro Siqueiros, el Señor del Veneno, 1918. Acuarela, crayón, pastel y grafito sobre papel. Representa las huestes carrancistas en su parada en la catedral metropolitana. Tomado de: http://www.taringa.net/posts/arte/18130779/Muralismo-Mexicano.html (Consultado el 13 de septiembre de 2017).

Rufino Tamayo



Rufino Tamayo. Virgen de Guadalupe. Tomada de: http://www.cultura.gob.mx/noticias/descargar/c-7660-muestran-los-simbolos-de-mexico-creados-en-el-arte-a-traves-de-su-historia..html (Consultado el 13 de septiembre de 2017).

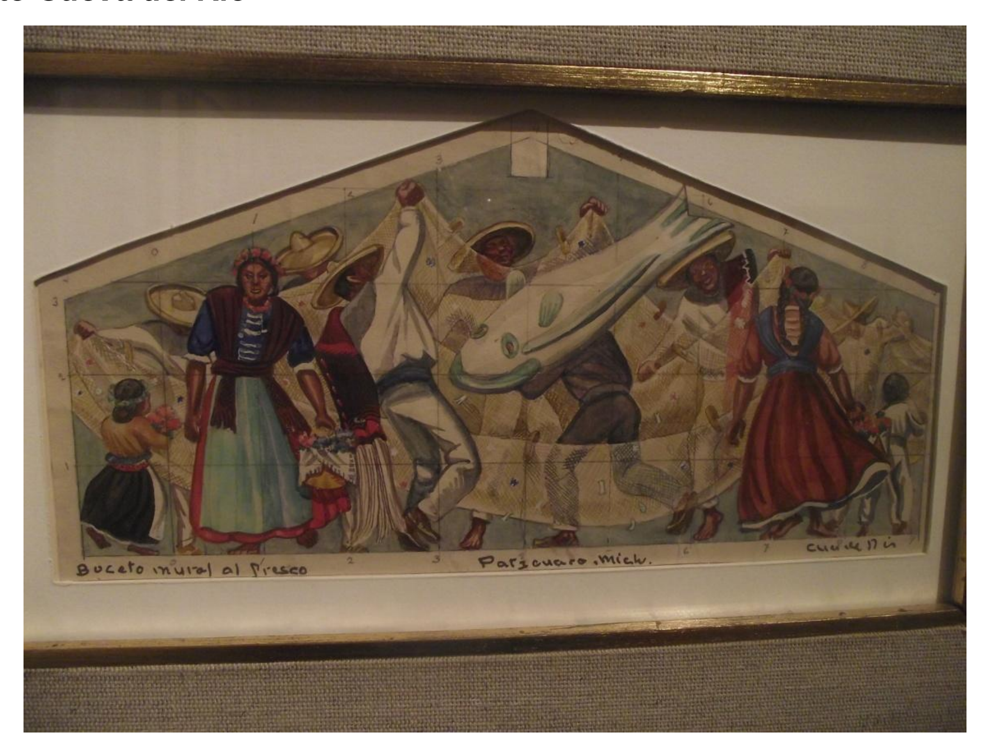


Rufino Tamayo. Virgen de Guadalupe, 1930-31. Xilografía. Firmada a lápiz y en plancha. Tomado de: http://artgallery.yale.edu/collections/objects/49421 (Consultado el 13 de septiembre de 2017).



Rufino Tamayo. Virgen de Guadalupe, 1926. Xilografía. Tomado de: http://www.artnet.com/artists/rufino-tamayo/virgen-de-guadalupe-56xq2e_A3rnoNdLutYcAdw2 (Consultado el 13 de septiembre de 2017).

Roberto Cueva del Río





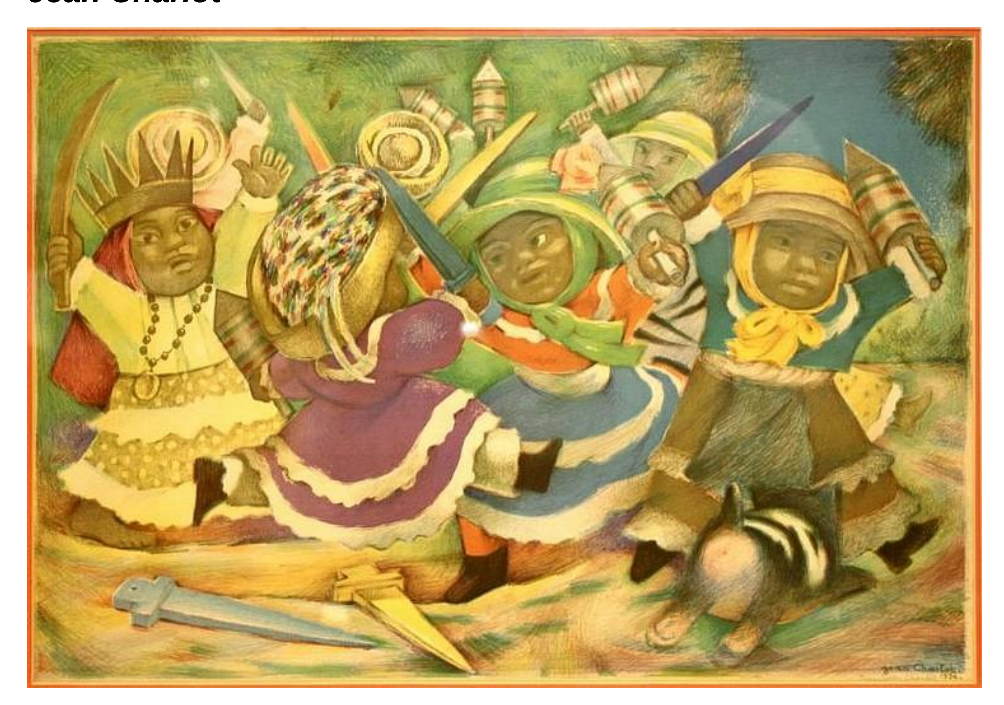
Roberto Cueva del Río, boceto de murales Pátzcuaro. Museo de la Acuarela, Coyoacán, CDMX. Octubre de 2017. Fotografía de: José Ramiro Gómez Arzapalo Lozano.





Roberto Cueva del Río, boceto de murales Pátzcuaro. Museo de la Acuarela, Coyoacán, CDMX. Octubre de 2017. Fotografía de: José Ramiro Gómez Arzapalo Lozano.

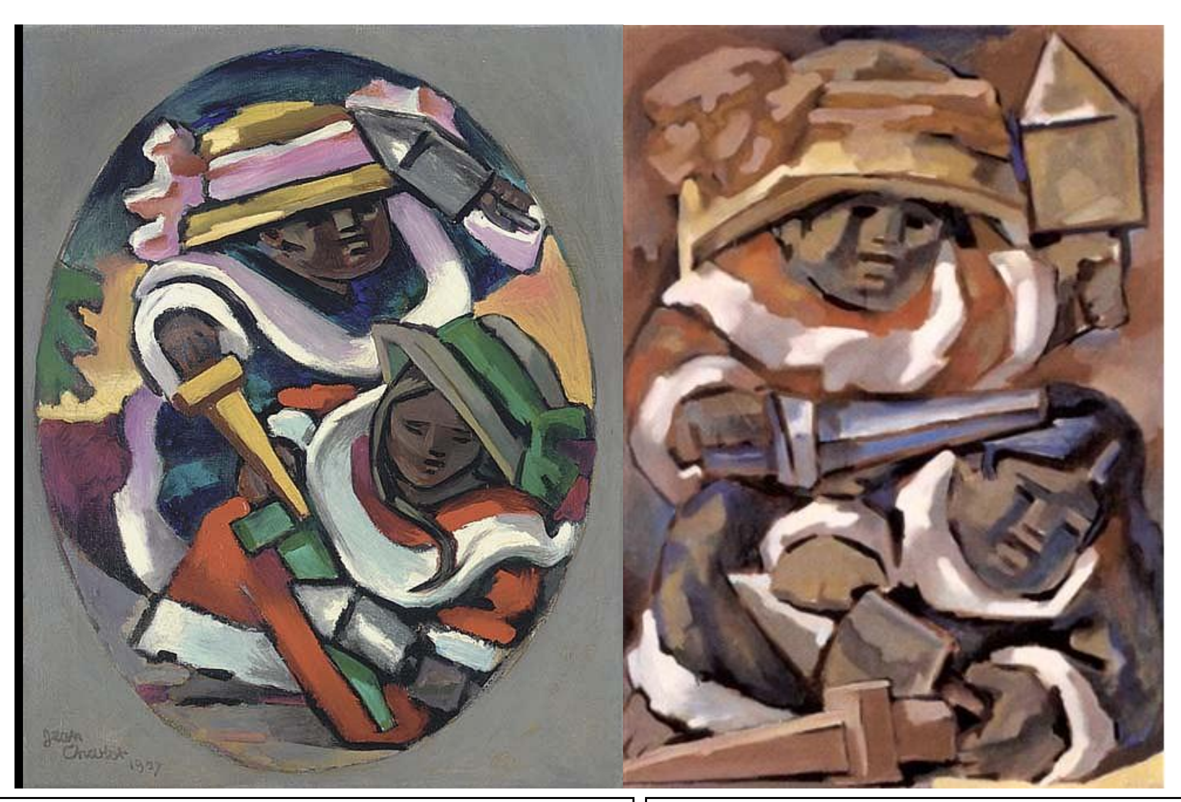
Jean Charlot



Jean Charlott, "Danza de los matachines", óleo sobre tela. Imagen tomada de: https://image.invaluable.com/housePhotos/Swann/47/551847/H0132-L62093624_mid.jpg (Consultado el 22 de noviembre de 2017).



Jean Charlott, "Danza de los Matachines", óleo sobre tela, 1926. National Museum of Mexican Art. Imagen tomada de: https://s3.amazonaws.com/media.artslant.com/work/image/78713/slide/2.jpg (Consultado el 22 de noviembre de 2017).



Jean Charlott, "Malinches. Victoria simulada" (Danza de Matachines), óleo sobre tela, 1957. Imagen tomada de:
http://www.artnet.fr/artistes/jean-charlot/malinches-mock-victory-39hFiReIK2yRODwE2RpLgA2
(Consultado el 22 de noviembre de 2017).

Jean Charlott, "Malinche. Armonía Roja", óleo sobre tela, 1954. Imagen tomada de
http://www.artnet.fr/artistes/jean-charlot/malinche-harmonia-roja-KVxWZ_XjUOjNmNIxuRouDw2
(Consultado el 22 de noviembre de 2017).



Jean Charlott, "Adoración", óleo sobre tela, 1936. Imagen tomada de: http://www.artnet.com/artists/jean-charlot/adoración-8KR05DnRYKrzbNYk-eaaLg2 **(Consultado el 22 de noviembre de 2017).**

La peculiar historia de México como nación independiente se fragua después de tres siglos de Colonia en la que hubo un maridaje muy peculiar entre el poder civil y el eclesiástico. Esta impronta dejaría en la identidad del mexicano una huella no tan fácil de borrar a pesar del secularismo propio de los movimientos sociales propios del s. XX, particularmente, en lo que toca a la configuración institucional nacional en la época posrevolucionaria eminentemente laica. Aparte de esa secularización propia estatal, los principales muralistas del s. XX simpatizaban con el socialismo, se puede decir que eran doblemente ateos. Sin embargo, con su sensibilidad artística fueron capaces de percibir los elementos religiosos populares que impregnaban de forma indisociable la identidad del pueblo mexicano, lo suficiente, como para tomarlos como íconos de identidad en medio de la pluralidad del territorio nacional. Estos elementos identitarios, escindidos de su matriz religiosa, se consagran como referentes de la identidad del pueblo mexicano como un tesoro social acuñado desde la perspectiva del pueblo en referencia a su propio ser y su manera de serlo.

En el muralismo mexicano, y demás obras plásticas circundantes a este movimiento artístico, podemos encontrar escenas consagradas como referentes

de identidad nacional basadas en las expresiones religiosas populares que –a pesar del laicisimo de la revolución triunfante, su ánimo antieclesiástico y el ateísmo militante de los muralistas simpatizantes de los movimientos socialistas- se valoraron como expresiones culturales propias del mexicano en su vasta diversidad y en medio del enorme problema de proponer símbolos universalmente válidos dentro de la inmensa pluralidad del territorio nacional.

En este sentido, es obvio que dichas expresiones religiosas se internalizaron de tal forma en la cultura mexicana que llegan a perder –en cierto sentido- su matriz religiosa, constituyéndose en símbolos de identidad que refieren a prácticas sociales que el grupo valora independientemente de su origen y estructura religiosa general que le dio sustento inicial.

Es de destacar, por un lado, la sensibilidad de los artistas que supieron reconocer en estas expresiones populares un valor estético propio de esta tierra, desde símbolos, historia, flora y fauna locales. Y a partir de esto valorar estas expresiones ya existentes como íconos que coadyuvarían a integrar una propuesta de identidad nacional en el momento crítico de la conformación del proyecto nacional posrevolucionario.

X. DIALÉCTICA DEVOCIÓN-IMAGEN

10.1. Relación interpersonal con la imagen religiosa

En las dinámicas religiosas populares, se establece una relación del devoto con la imagen religiosa, permeada totalmente por las notas de una relación interpersonal. El santo no es para nada un objeto innerte, desde esta mirada religiosa popular, los devotos establecen un contacto personal con la imagen que se integra a los lazos sociales del barrio, la colonia, el pueblo o el gremio que da veneración a determinada imagen.

Esta característica es una nota constitutiva de las manifestaciones religiosas observadas a lo largo de las poblaciones del centro de México, y también han sido registradas manifestaciones semejantes en este sentido, en el sur, sureste de nuestro país, también en el Occidente, en Centroamérica y en el sur del continente, especialmente en Bolivia y los Andes.

Siempre que el ser humano ha necesitado ponerse de algún modo en contacto con aquellas realidades que le eran ajenas a su naturaleza, las imágenes le han asistido como perfectos mediadores o transportadores del mensaje. Las palabras, las oraciones, los gestos son importantes en la consecución del ritual, pero la imagen objetual en muchas ocasiones establece con su presencia una relación más compleja y que se prolonga en el tiempo.

Los santos en estos contextos religiosos populares (tal y como lo refieren sus devotos, genéricamente como los santitos, independientemente de si es una Cruz, un Dios Padre, un Cristo o una Virgen) no son considerados copmo objetos innertes, sino como personas en sí mismas, con poderes de orden divino y con gustos y disgustos como cualquier otra persona, además de considerarse que tienen una personalidad específica. Son pues, carismáticos, generosos en ocasiones, pero también vengativos en otras, se adscriben socialmente al pueblo que les da cobijo con su devoción y se considera que están en una vecindad operativa con sus coterráneos humanos.

Las cuestiones éticas y virtuosas como modelos de moralidad, no destacan mucho en el contexto de la devoción a los santos en coordenada religiosa popular. Se trata más bien de una relación vecinal de beneficio mutuo en el cual el santo recibe lo que le es debido, a la vez que retyribuye con aquello que puede hacer por sus devotos y no está en las manos de aquellos conseguir pues requiere cierta ayuda de orden sagrado, porque está en el orden de lo imposible, o trastoca los lineamientos de la razón y el sentido común.

De esta forma, conviene considerar que este tipo de relación interpersonal entre los divinos y los humanos estará plagada de sentimiento, pasión y materialidad. La imagen religiosa se convierte así en el protagonista principal de ciertos actos rituales donde el pueblo es casi un acompañante del santo, pero el protagonista, el que debe visitar, peregrinar, recorrer su territorio es el santo mismo. Esta unión afectiva con la imagen se refleja también en las ofrendas que se le entregan al santo, ya sean rebozos (para el Santo Cristo del rebozo en la Iglesia de Santo Domingo en el Centro Histórico de la CDMX), juguetes para el niño Dios o para el Divino Niño, borregos para San Juan Bautista, animalitos para San Francisco de Asís, etc.

Así pues, es importante considerar esta característica en las devociones religiosas populares que se encuentra a una distanci abismal de las directrices ortodoxas católicas que ven a los santos como vehículos para llegar a Dios en un sentido espiritual. Al parecer los devotos en las manifestaciones religiosas populares no pueden prescindir tan fácilmente de esta realidad material tangible que les hace requerir cierta presencia física en el aquí y el ahora en el moimento del consuelo divino, además de esperar también en este orden mundano la respuesta necesaria a sus necesidades tangibles.Recordemos pues que la religiosidad popular es una expresión religiosa de la ordinariedad y de la vida consuetudinaria, lo que se cree y espera no es en un más allá, sino en la buena vida desde el más acá.

10.2. Retroalimentación de sentido devoto-imagen; imagen-devoto

Desde lo planteado anteriormente, podemos señalar que se establece una dialéctica devoto-imagen, donde la fuerza de la relación mediatizada por la acción devocional se refuerza mutuamente en la medida que los fieles descargan en la imagen sus esperanzas y necesidades y de algún modo las ven atendidas de manera eficiente en este mundo, a la vez que la imagen cobra prestigio y reconocimiento social entre aquellos fieles que han encontrado en ella respuesta efectiva.

Así, no podemos dejar de insistir en que esta acción de legitimidad recíproca, se establece en base a una relación interpersonal (desde la lógica cultural operante en la religiosidad popular). De esta forma todas las expresiones teatrales que involucran a la imagen se convierten en un factor importantísimo para esta relación interpersonal. La vestimenta, las andas, los paseos, los saludos y recibimientos de visitas de otros santos, montan una parafernalia que a los ojos del devoto reproduce aquello que cree y acepta desde la abstracción del pensamiento, la cosmovisión y el mito. El ritual hace que aquellos elementos abstractos se hagan patentes en la operatividad de la vida material en medio de los campos de cultivo, las calles del pueblo, la plaza pública, los patios de las casas, etc.

10.2.1. Secuencia de imágenes ilustrando la dialéctica devoto-imagen

Cuatro imágenes del encuentro de Jesús Nazareno con la Virgen Dolorosa en Semana Santa en Santa Cruz de Hundujira, Puerto Putla de Guerrero, Oaxaca, cortesía de Miguel Ángel Ramírez Hernández[242].

[242] Alumno de Filosofía de la Universidad Intercontinental, puede verse más a fondo su aporte fotográfico en la siguiente liga: http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2017/11/aporte-fotografico-de-miguel-angel.html









Dos imágenes del encuentro de Jesús Nazareno con la Magdalena en Semana Santa en Santa Cruz de Hundujira, Puerto Putla de Guerrero, Oaxaca, cortesía de Miguel Ángel Ramírez Hernández.





Seis imágenes del desprendimiento del Cristo Movible (Santo Entierro) en Semana Santa en Santa Cruz de Hundujira, Puerto Putla de Guerrero, Oaxaca, cortesía de Miguel Ángel Ramírez Hernández









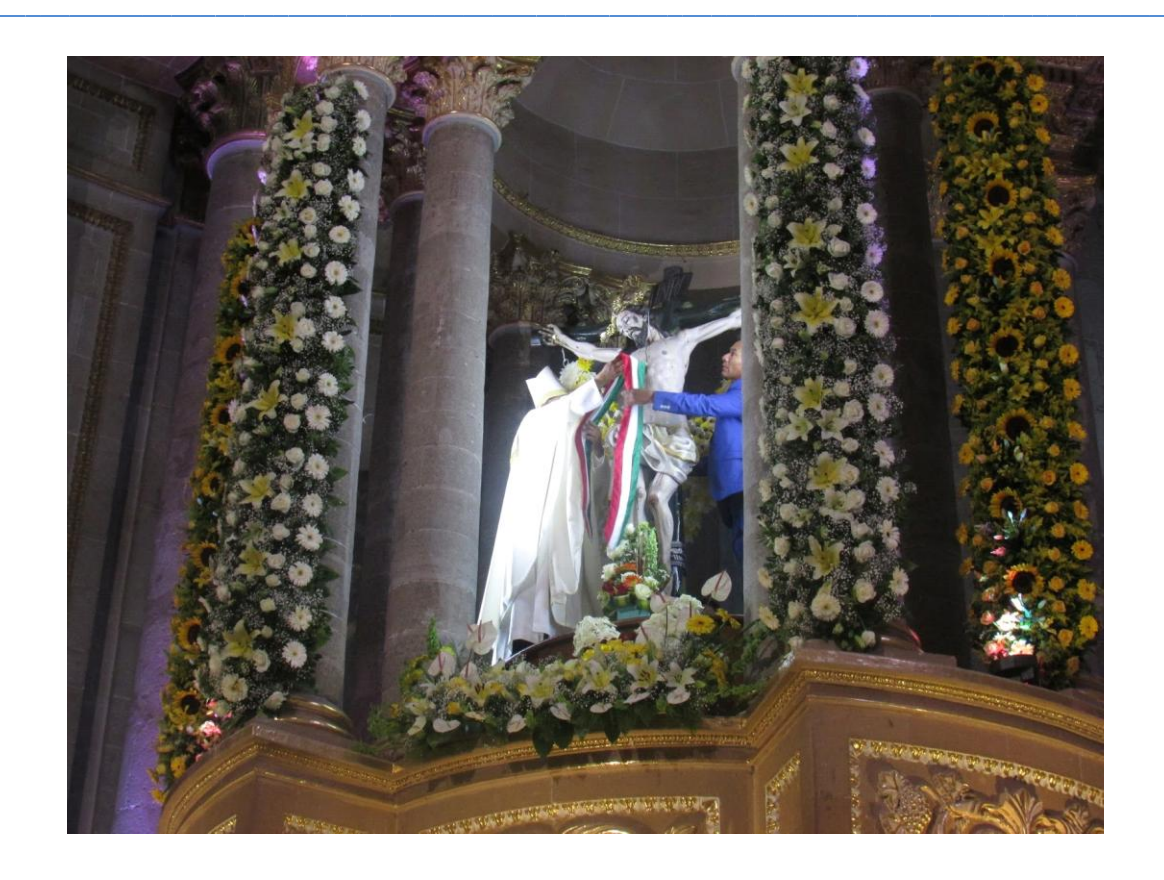


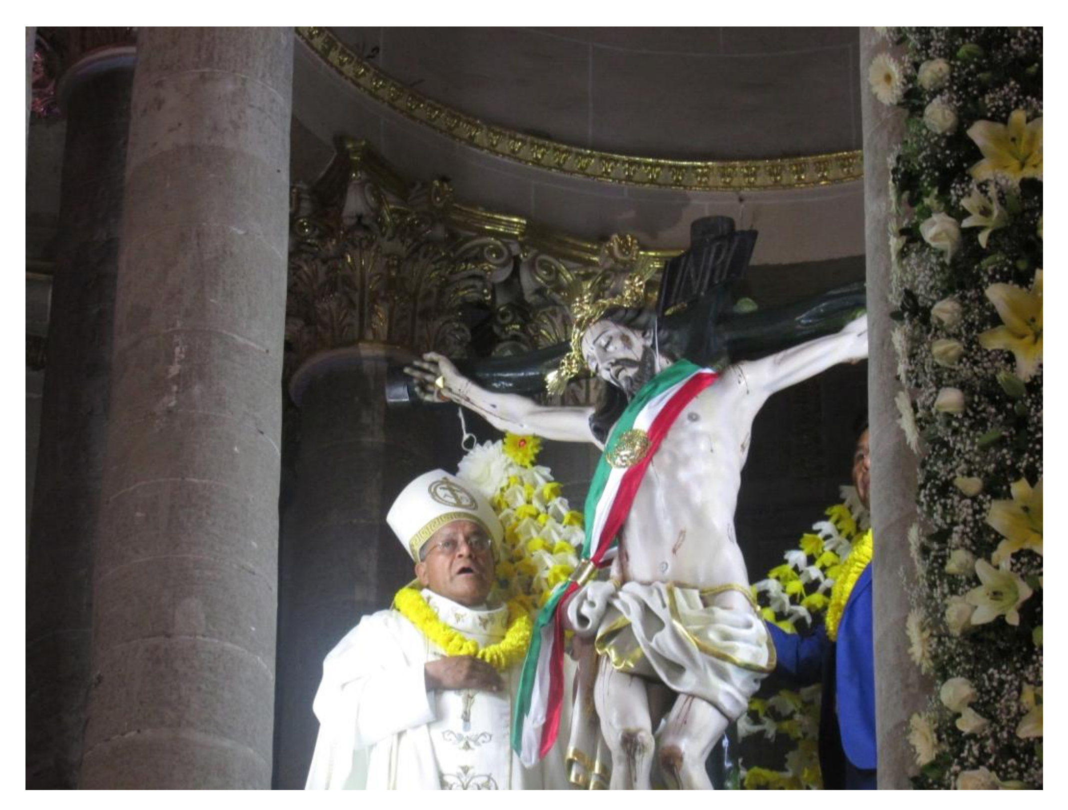


Secuencia de tres imágenes donde se le impone al Señor de Jalpan la banda presidencial por parte del Presidente Municipal y el Obispo. Ixmiquilpan, Hidalgo, fotografías cortesía de Moisés Hugo Rendón Arenas[243].



[243] Alumno de filosofía de la Universidad Intercontinental, para ver más a fondo su aporte fotográfico pueden consultarse las siguientes ligas: http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2017/11/aporte-fotografico-de-moises-hugo.html ; http://lacruzenlavidadeloshombresdemaiz.blogspot.com/2017/11/fotografias-de-moises-hugo-rendon-arenas.html





Secuencia de imágenes de la vista de los santos de los pueblos vecinos al Señor San Nicolás Tolentino en su fiesta los días 8, 9 y 10 de septiembre. El festejado es San Nicolás y sus invitados son los santos de iglesias vecinas que han venido a acompañarlo en su día, oír misa juntos y festejar a su lado. Ixmiquilpan, Hidalgo, fotografías cortesía de Moisés Hugo Rendón Arenas.



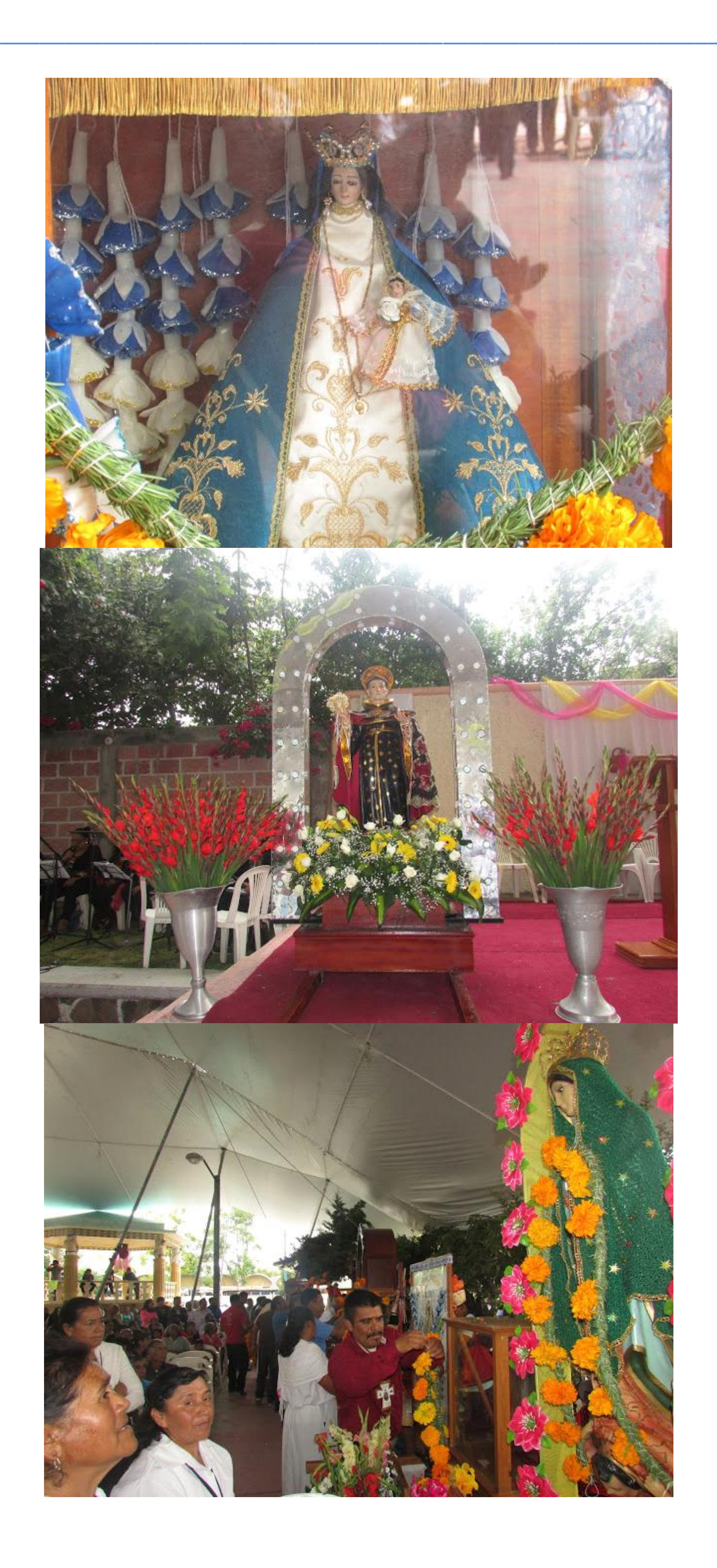



INRI
SANTA
CRUZ


SAN JUANICO


CERRITOS





Secuencia de imágenes de la fiesta de la Unidad Parroquial en Ajacuba, Hidalgo, el 29 de septiembre de 2015. Los santos de cada comunidad que integra el territorio parroquial se reúnen en el Templo Parroquial. Fotografías cortesía de Wilfrido Ahedo Ángeles[244].



[244] Alumno de filosofía y teología de la Universidad Intercontinental. Para ver con más detalle su aporte fotográfico puede consultarse su participación en la Exposición Fotográfica "La Cruz en la Vida de los Hombres de Maíz" en la siguiente liga:
http://lacruzenlavidadeloshombresdemaiz.blogspot.com/2016/03/fotografias-de-wilfrido-ahedo-angeles.html .
O también sus participaciones en el blog de Religiosidad Popular en México:
http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2017/07/el-pueblo-y-la-fiesta-de-las-espigas.html
http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2015/11/explicacion-de-los-simbolos-que-se.html
http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2015/10/f-i-e-s-t-d-e-l-u-n-i-d-d-p-r-r-o-q-u-i.html











10.3. Proyección social de la génesis devocional individual

En la devoción a estas imágenes religiosas subyace evidentemente un sujeto religioso que de forma individual dirige sus acciones a agradecer, pedir o establecer contratos con los santos, sin embargo, esa individualidad se enmarca en un contexto social que permite la comprensión de cierta lógica operativa implícita en esta forma de religiosidad. Así, en este sentido, queremos destacar lo que ya habíamos tratado antes en este compendio acerca de la posmodernidad y recordar que en la religiosidad de corte posmoderno, la ausencia de redes sociales define su acción en una expresión individual extrema. No es el caso en lo que aquí describimos con relación a estas imágenes religiosas, pues destacamos la interacción social que se establece en los actos rituales públicos (peregrinaciones, paseos, visitas, fiestas de barrio, etc), y además el contexto social que enmarca estas manifestaciones que se asumen individualmente, pero que nacen y se cargan de sentido en la colectividad que genera un patrimonio colectivo público en derredor de las narraciones de los santos, su inserción en el orden social humano y sus potencias como ayudantes efectivos en el orden material humano.

En la figura del santo se condensa así una sociedad humano-divina que lleva a entender que la concepción popular de este mundo y el otro, no está atravezada por una barrera impenetrable, y que, en el orden de la vida operativa, se privilegia siempre el más acá y los santos son vehículos eficaces para que la trascendencia se realice en los límites de la inmanencia (desde esta cosmovisión implícita).

XI. EXVOTOS. MILAGROS COTIDIANOS

Jorge A. González en su artículo *Exvotos y retablitos*, tiene un subtítulo interesante ya adentrado en su texto que considera a los exvotos -a los ojos de la Iglesia- como *la piedrita en el zapato*, señalando: "Al ser imposible ignorarlos más tiempo por la extensión de su práctica y por su magnitud numérica, los exvotos populares han sido considerados desde la Iglesia Católica como *desviaciones* y *degeneraciones* de la doctrina oficial"[245]. Y más adelante remata diciendo: "es necesario estudiar a los retablitos, no como deberían ser o por lo que les falta por ser, sino precisamente por lo que son, nos guste o no"[246]. Pues bien, esto es precisamente lo que pretendemos hacer en este libro -en general- y específicamente en este capítulo -en particular-.

El contexto general donde ubicar estas expresiones es la desgracia humana, no fortuita, sino constante y cotidiana. Es decir, nuestra existencia es limitada, llena de afanoso trabajo, penalidades, una que otra recompensa fugaz y más trabajo. La vida humana es dura, se desarrolla en medio de una rudeza cruda y despiadada. La frase: "Dios perdona, pero el tiempo no" nos deja ver esa sabiduría popular de conciencia de un "algo" que está más allá de las voluntades -humana y divina- ¿el destino? que -como dijera el poeta árabe- "atropella a los hombres como un camello ciego". Luces y sobras se entreveran, la dicha y el sufrimiento se abonan y crecen a la par, no hay garantías ni recetas infalibles para prolongar la bienaventuranza y alejar la desgracia, una y otra nos esperan a la vuelta de la esquina y sobra decir que tal vez más frecuentemente sea la desdicha la que nos asalta en el camino de la vida.

Esta realidad antropológica es la que subyace en la creación misma de estos exvotos, por ello tienen sentido, y también por ello causan fascinación,

---

[245] González, Jorge A. 1986. EXVOTOS Y RETABLITOS religión popular y comunicación social en México. Estudios sobre las culturas contemporáneas. Revista de investigación y análisis. Universalidad de Colima. Época 1, num.1, enero 1986, p. 11.
[246] *Ibidem.*, p. 12.

porque en su vasta pluralidad de temas y vivencias, el espectador tarde o temprano se verá reflejado en alguna de esas situaciones.

Lo que expresan muchos de estos retablos es la esperanza de no sucumbir y el testimonio fehaciente que la conciencia del sujeto creyente ha encontrado en su existencia particular del paso extraordinario de lo sagrado en su vida cambiando su desventura en gozo. En ellos se encuentra plasmada la resolución de problemas que lógica y racionalmente no deberían haberse solucionado, pero el milagro ocurre, no el milagro rígido y estructurado del discurso eclesiástico oficial, sino en su ascepción popular: aquello de lo que no se puede dar cuenta racional, y ocurre contra las probabilidades y las leyes naturales del sentido común, ocurriendo a mi favor. Hay algo nuevo bajo el sol: el portento, que vuelve a hacer que la vida sea digna de seguir siendo vivida. A pesar de estar aquí a nuestro pesar lo que prosigue en el breve lapso de nuestro transcurrir por esta vida depende de nosotros mismos y en esa lucha ruda y hostil, hay aliados de orden sagrado: "los santitos", como cariñosamente los nombran sus devotos. Los testimonios plasmados en estos exvotos son de personas que dejaron de ser "hijos del azar y la fortuna", creyeron, pidieron y recibieron, "se salieron con la suya" podríamos decir, y en ello va implícito el elemento anti-trágico mencionado anteriormente: el destino no los atropelló, al menos por ese breve instante del milagro allí plasmado, recuperaron las riendas de su vida y los acontecimientos coincidieron con la voluntad (plan, proyecto, proyecciones) del ofrendante.

Estos retablos o exvotos son testimonios de la historia conjunta de seres humanos concretos -con nombre, fecha y lugar- que han considerado que su vida fue distinguida por el toque sacro en problemas muy específicos y eminentemente personales. La interpretación del suceso milagroso no se pone a discusión ni verificación de nadie, se hace público por agradecimiento al favor recibido, el cual es incuestionablemente aceptado por el favorecido a pesar de las discrepancias de los agentes eclesiásticos oficiales.

11.1. Dios en la vida diaria desde la visión popular

En el exvoto se establece una relación directa entre el culto de devoción y el donante, volviendo la intervención clerical totalmente prescindible, pues se concibe como una comunicación directa entre devoto y ente sagrado. El hombre común, del pueblo, entiende esa comunicación por milagro cuando el resultado es a su favor en la realidad concreta. En esta lógica, el milagro es aquello que contradice o las leyes naturales, y de la probabilidad también, lo que "normalmente" debería acontecer, no pasa o pasa de una forma tan diferente a lo que se esperaba que rompe con lo que se esperaría en situaciones normales. Obviamente, lo que es percibido como "natural" o "normal" es subjetivo y definido por los contextos culturales, pero es común denominador encontrar este rompimiento del sentido común. Así pues, el milagro popular estará en oposición al "milagro" oficial en el sentido de que no requiere pruebas, consensos, ni vistos buenos de agentes reconocidos por una institución religiosa legitimadora. Aunque cabe apuntar que dicha oposición no tiene un carácter definitivo, pues los milagros que acaban por ser reconocidos como tales por la jerarquía eclesiástica siempre conservan orígenes populares resguardados y transmitidos por la tradición oral.

De esta forma, es interesante considerar que el milagro ocupa una posición privilegiada en la psique religiosa del creyente en tanto resuelve sus necesidades concretas.

Entonces, en cuanto a la noción de milagro, en este escrito lo consideraremos en el sentido popular, sin juzgar si realmente las acciones divinas a favor de los fieles ocurrieron *de facto*. Recordemos que estos fenómenos religiosos pueden ser vistos desde un nivel objetivo, que alude a una serie de hechos susceptibles de ser ciertos (en el caso de los exvotos: datos sobre el peregrino, fechas, acontecimientos circundantes mencionados en el retablo, registro de peregrinaciones en los santuarios, etc.). Pero también, por otra parte, el nivel subjetivo debe ser considerado en el análisis, en este nivel subjetivo podemos avanzar por los derroteros de la religiosidad popular y ver reflejados comportamientos y actitudes que pertenecen al ámbito de la devoción y piedad,

como por ejemplo, las plegarias y promesas y, por ende, las motivaciones que llevan a ofrendar los exvotos. En el nivel objetivo, contamos con el retablo materializado como testimonio histórico-material, y a nivel subjetivo, pues sólo podemos aventurarnos en la interpretación de los motivos y cosmovisión del ofrendante en base al testimonio material dejado en esta expresión artística.

11.2. Toques significativos de lo sagrado en la insignificancia de lo ordinario

Lo expresado en los incontables retablos o exvotos que abundan en tantos santuarios mexicanos, dan cuenta de la conciencia de los devotos ofrendantes de que lo sagrado los tocó desde su cotidiana ordinariedad. Incluso en detalles tan vagos y polivalentes, que bien pudieran significar otras cien cosas, pero sólo importa una significación, la de aquél que ofrenda, pues fue su propia experiencia de lo divino en su quehacer cotidiano la que hace que emerja esa “hierofanía de lo cotidiano”, manifestación sagrada dirigida a un solo ser humano en particular en su tiempo y espacio concretos. En muchas formas, es un proceso de incautación del sentido de lo sagrado, que el hombre común arrebata del ámbito oficial, para aplicarlo a su contexto singular, sin que ello implique necesariamente la adopción de todo el aparato doctrinal y normativo. El individuo, desde la crudeza de su vida cotidiana, interpreta ciertos acontecimientos como intervenciones del ente sagrado en su favor, sin necesidad de pleitesía a un aparato que administre esa sacralidad, es la pura expresión del sujeto religioso frente a la experiencia religiosa que transforma su rutina en algo extraordinario.

Esta ofrenda a la divinidad, implica una relación con ella, y no va solo en la dirección del agradecimiento, pues podemos encontrar en ocasiones algunos retablos que reclaman de alguna forma al santo, cristo o virgen, y dan testimonio de un cambio de protector, pues se incluye el reclamo a "tú no me hiciste caso y no me quisiste ayudar" pero este otro sí me ayudó y me concedió el milagro que el otro no quiso.

En este sentido, son ventanas a una forma *sui generis* de entender lo divino, el ámbito general de lo sagrado y la forma en que el ser humano se

relaciona con este ámbito de lo sacro: "Es cierto que ese llamado (el exvoto es también una apelación) a la divinidad es tanto más fuerte cuanto más angustiosa sea la situación en que se encuentra el fiel. Las circunstancias son decisivas, influyen sobre el acto, su intensidad y el objeto mismo".[247]

11.3. Salvación del absurdo cotidiano: del anonimato rutinario a la distinción divina singular en el aquí y el ahora

Los exvotos, en el momento de su creación y ofrendamiento, estaban inmersos en el mundo de la religiosidad popular y fueron depositados en los santuarios por devoción del donante, es decir, eran objetos de culto valorados en ese contexto ritual y no por su calidad artística o valor histórico, lo cual se integrará al valor del exvoto *a posteriori*. En su génesis no fueron valorados tanto por su condición material, sino por su significado espiritual. La práctica de la religiosidad popular implica una concepción cosmogónica en la cual determinados protagonistas en situación de carencia interactúan simbólicamente con los santos -como personajes de orden sagrado- buscando ayuda en necesidades y angustias muy inmediatas y, por lo mismo, muy sentidas: salud de los hijos o del cónyuge, resolución de apuros económicos, falta de trabajo, situaciones de violencia, accidentes, necesidades para las cuales se establece una relación *contractual* entre el donante y la divinidad.

Dada esta característica es que insistimos en la importancia de los exvotos como ayuda efectiva y referencia sólida para seguir la historia cultural de las sociedades en el ámbito de la ideología religiosa, las creencias, los rituales y los valores,

> Por lo mismo, es simplista el razonamiento de que, puesto que los exvotos son una manifestación de la pintura popular, solo nos mostrarán actitudes y creencias en el carácter de su religiosidad; por el contrario, los exvotos son fuente, en algunos casos única, de conocimiento de la cultura popular, como señala John

[247] Calvo, T. 1997. Milagros, Milagreros y retablos: Introducción al estudio de los exvotos del occidente de México. In Los exvotos del occidente de México. Centro de estudios mexicanos y centroamericanos. doi:10.4000/books.cemca.411, p. 18.

> Storey, que trasciende lo puramente religioso. Es decir a través de los exvotos la imaginación encuentra la creatividad de manos anónimas para convertir los acontecimientos y los agradecimientos en relatos visuales con el uso tan particular y variado de aspectos formales de la estética popular.[248]

Los exvotos nacen pues en un ambiente religioso popular y son ofrendados en primera instancia como correspondencia con el ente sagrado y testimonio social del favor recibido. Una vez pasado este acto ritual de la ofrenda, su esencia se diversifica: se convierten en documentos históricos, en obra de arte, en testimonio de un estilo de religiosidad *sui generis*, en instrumentos de comunicación visual, en patrimonio cultural, en referentes de identidad, en testigos de continuidades y discontinuidades culturales, en puntos de conflicto con la religión oficial, en ventanas reveladoras de las nuevas tendencias socio-religiosas.

Así pues, hablar de los exvotos implica involucrar al santuario, la religiosidad popular, la figura de los santos como personajes de orden sagrado, etc. En este trabajo, como ya habíamos señalado en el capítulo precedente, ambos autores contextualizamos los exvotos en el marco referencial de la Religiosidad Popular entendida desde la antropología, donde se destacan y privilegian los modos de entendimiento popular en su aproximación a lo divino en conflicto constante, más no ruptura total, con la instancia oficial de la iglesia católica.

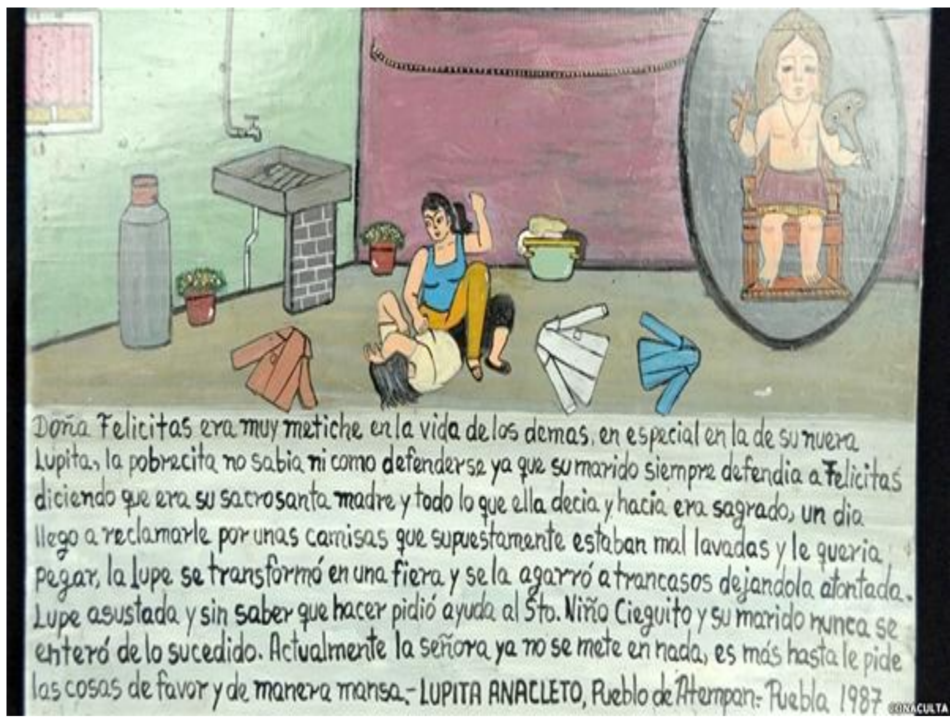
[248] Luque Agraz, Elin. 2012. *Análisis de la evolución de los exvotos pictóricos como documentos visuales para describir "La otra historia" de México.* T.I. Tesis de Doctorado. Universidad Nacional a Distancia, Madrid, Facultad de Geografía e Historia, Dpto. de Historia del Arte, p. 88.

11.4. Apéndice de imágenes de exvotos[249]



Exposición temporal: "Favores insólitos. Exvotos Contemporáneos". Museo Nacional de las Culturas Populares, Coyoacán, D.F. 2012. Imagen tomada de: http://www.conaculta.gob.mx/recursos/sala_prensa/fotogaleria/mncp_exvotos_11.jpg (13 de octubre de 2014). El texto del retablo dice: "En el año 1917 Jacinta Robledo se vió en el peligro de que la cachara su maridocon un pequeño detalle que tenía. Agradece con mucho fervor a San Ramoncito De que salió libre de ese peligro"

[249] *Cfr*. Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril: *Hierofanías de lo cotidiano: irrupciones de lo sagrado en la ordinariedad. Análisis de exvotos*, Senda Libre, México, 2018, pp. 7-15. Disponible en línea en: https://issuu.com/ramirogomez9/docs/libro_exvotos_hierofanias_de_lo_cot



Exposición temporal: "Favores insólitos. Exvotos Contemporáneos". Museo Nacional de las Culturas Populares, Coyoacán, D.F. 2012. Imagen tomada de: http://www.conaculta.gob.mx/recursos/sala_prensa/fotogaleria/mncp_exvotos_07.jpg (13 de octubre de 2014). El texto del retablo dice: "Doña Felicitas era muy metiche en la vida de los demás en especial en la de su nuera Lupita, la pobrecita no sabía ni cómo defenderse ya que su marido siempre defendía a Felicitas diciendo que era su sacrosanta madre y todo lo que ella decía y hacía era sagrado, un día llegó a reclamarle por unas camisas que supuestamente estaban mal lavadas y le quería pegar, la Lupe se transformó en una fiera y se la agarró a trancazos dejándola atontada. Lupe asustada y sin saber qué hacer pidió ayuda al Santo Niño Cieguito y su marido nunca se enteró de lo sucedido. Actulamente la señora ya no se mete en nada, es más hasta le pide las cosas de favor y de manera mansa. Lupita Aaacleto, Pueblo de Atempan, Puebla 1987."



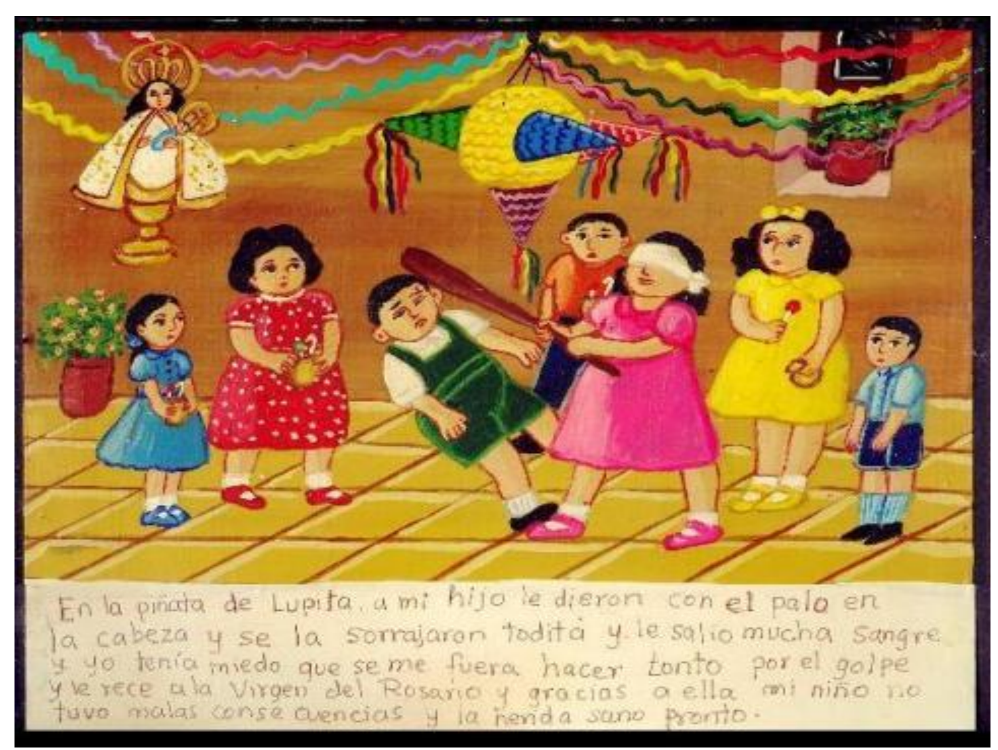
Exposición temporal: "Favores insólitos. Exvotos Contemporáneos". Museo Nacional de las Culturas Populares, Coyoacán, D.F. 2012. Imagen tomada de: http://www.conaculta.gob.mx/recursos/sala_prensa/fotogaleria/mncp_exvotos_06.jpg (13 de octubre de 2014). El texto del retablo dice: "Rita R. le da las gracias a la virgen por ser puta y ganar dinero y ser feliz."



Imagen tomada de: https://s-media-cache-ak0.pinimg.com/236x/a0/cf/68/a0cf68e885de7ec3c4c716cac84b0afa.jpg (15 de febrero de 2014). El texto del retablo dice: "Al sagrado corazón damos gracias porque nos dio la oportunidad de abernos conocido y encontrar la felicidad como pareja. Carlos y Felipe".



Sitio web: "La Gracia de dar las Gracias. Exvotos y retablos mexicanos y algo más" (http://retableros.blogspot.mx/) http://2.bp.blogspot.com/_m60XrHHZeUc/SWwpSM-z4oI/AAAAAAAAA1c/61yF67RLe1I/s1600-h/electric.jpg (2 de octubre de 2015) El texto dice: "Doy gracias a la Sma. Virguen de Zapopan por haberme librado de morir electrocutado. Guad. Jal. 8-26-82. Salvador Brizeño Pérez."



Sitio web: "La Gracia de dar las Gracias. Exvotos y retablos mexicanos y algo más" (http://retableros.blogspot.mx/) http://retableros.blogspot.mx/2008/12/navidades.html (2 de octubre de 2015) El texto dice: "En la piñata de Lupita a mi hijo le dieron con el palo en la cabeza y se la sorrajaron todita y le salió mucha sangre y yo tenía miedo que se me fuera hacer tonto por el golpe y le recé a la Virgen del Rosario y gracias a ella mi niño no tuvo malas consecuencias y la herida sanó pronto."



Imagen tomada de: http://www.tataya.com.mx/artistas/mexico/alfredo-vilchis/ (2 de octubre de 2015). El texto dice: "El señor Pedro y su hijo Antonio le dan infinitas gracias a la virgencita de Guadalupe porque sus magueysitos dieron mucho pulquito por ello le traen este retablito por el favor concedido. 11 oct.1985".



Sitio web: "La Gracia de dar las Gracias. Exvotos y retablos mexicanos y algo más" (http://retableros.blogspot.mx/) http://retableros.blogspot.mx/2007/12/caos-y-hombres-que-caen-del-cielo.html (2 de octubre de 2015). El texto dice: "Bendita Virgen del Refugio te doy infinitas Gracias por aberme salvado de una muerte segura el día que me llegó la noche repellando una pared en casa de mi comadrita Concha y que se me reventó el andamio y me caí sobre un árbol y no me maté por solicitar tu intercesión en la caída y nomás me raspé la espalda y me safé las piernas. Gerónimo Vela."

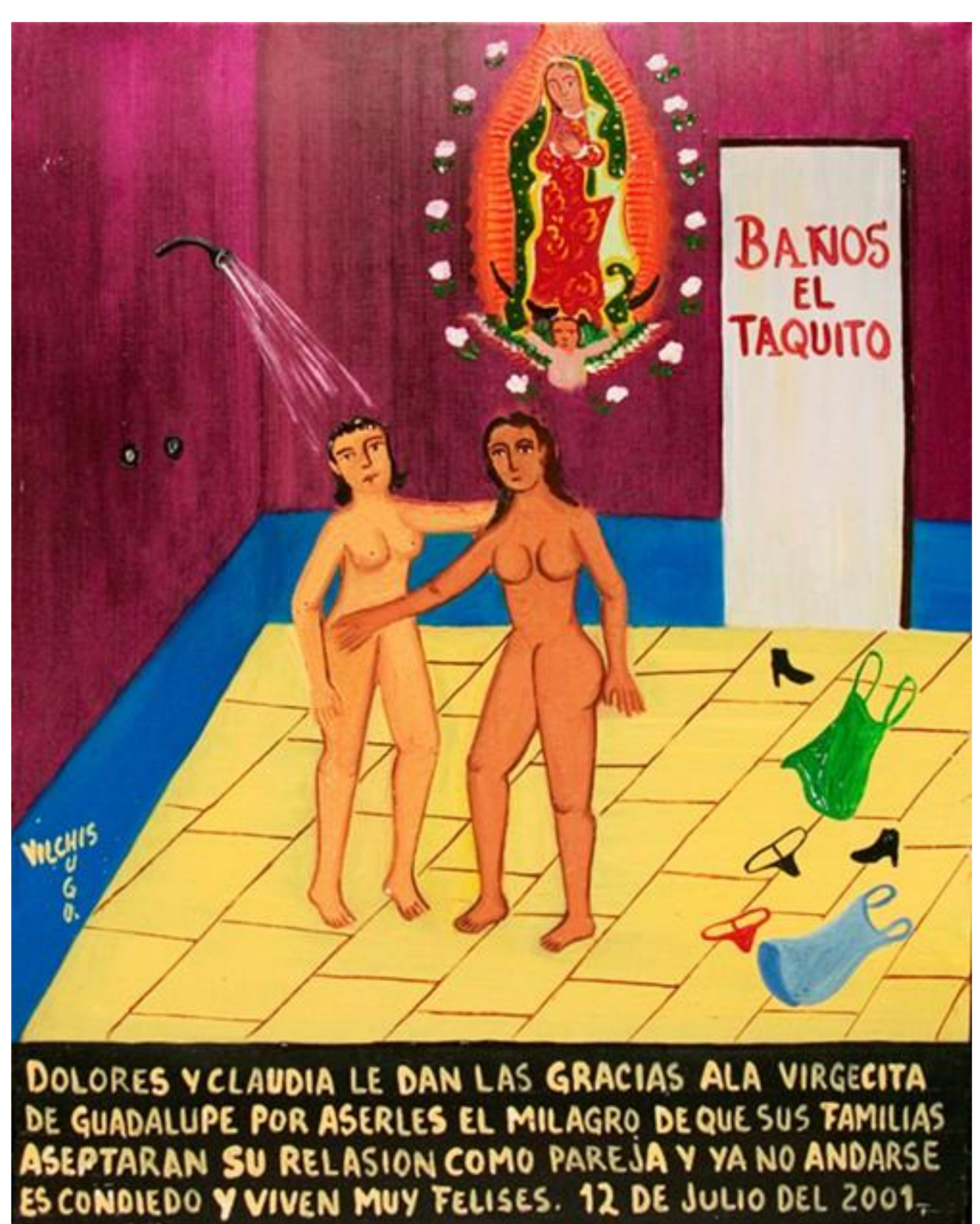


Imagen tomada de: http://www.thestranger.com/images/blogimages/2011/10/13/1318543206-crw_7093_70.jpg (2 de octubre de 2015). El texto dice: "Dolores y Claudia le dan las gracias a la virgencita de Guadalupe por aserles el milagro de que sus familias aseptaran su relasion como pareja y ya no andarse escondiendo y viven muy felices. 12 de julio del 2001."



Sitio web: "La Gracia de dar las Gracias. Exvotos y retablos mexicanos y algo más" (http://retableros.blogspot.mx/) http://retableros.blogspot.mx/2009/01/de-mariguana-salvia-divinorum-y-otras.html (2 de octubre de 2015) El texto del retablo dice: "Mi hijo Arturo se abía vuelto bien hipi y se la pasaba fumando mariguana y no trabajaba ni estudiaba yo lo encomendé a la Virgen pero ella no me ayudó en mis ruegos y fue asta que le recé a San Miguel Arcángel y él sí se apiadó de mi dolor de madre y al poco tiempo mi hijo se inscribió en la Universidad y ya lo veo menos atontado".

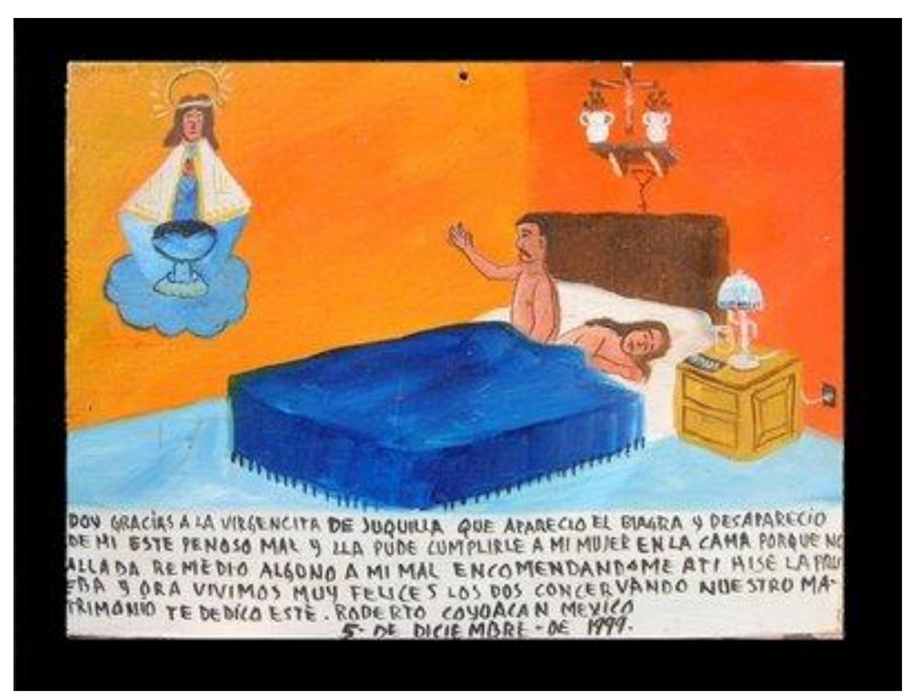


Imagen tomada de: http://1.bp.blogspot.com/_Tyep2--ve6k/SXSonDcm6lI/AAAAAAAAAJk/qTzY8S1FOdc/s400/3retablo.jpg (2 de octubre de 2015). El texto dice: "Doy gracias a la virgencita de Juquila que apareció el biagra y desapareció de mí este penoso mal y lla pude cumplirle a mi mujer en la cama porque no allaba remedio alguno a mi mal encomendándome a ti hise la prueba y ora vivimos muy felices los dos conservando nuestro matrimonio te dedico este. Roberto Coyoacán México. 5 de diciembre de 1999."

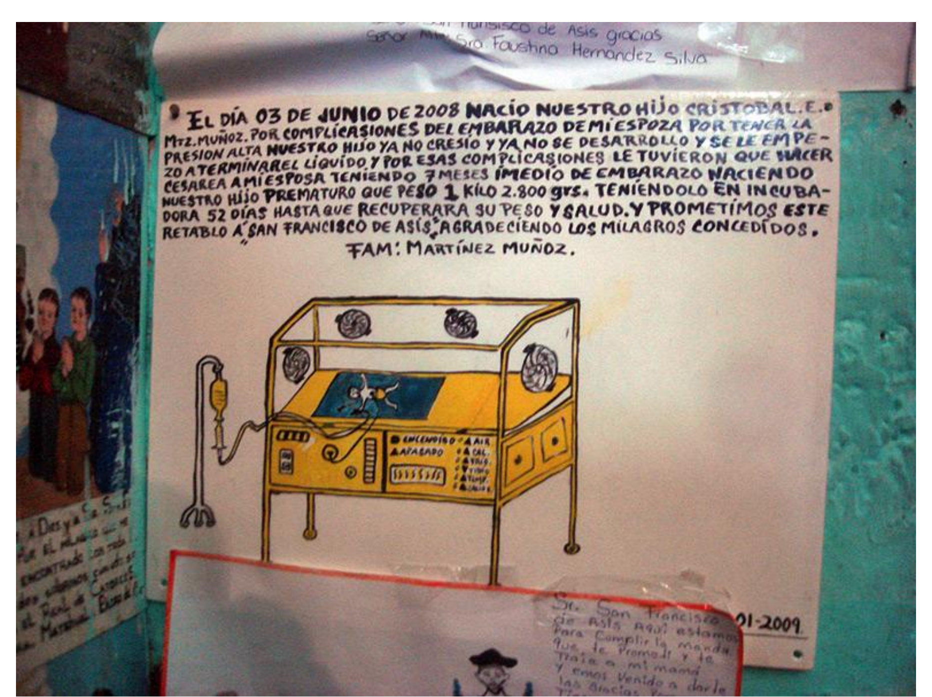


Imagen tomada de: http://www.equipoplastico.com/projects/entre-la-silla-y-la-madre/ex-votos/ (2 de octubre de 2015). El texto dice: "El día 03 de junio de 2008 nació nuestro hijo Cristóbal E. Mtz. Muñoz. Por complicaciones del embarazo de mi esposa por tener la presión alta nuestro hijo ya no cresió y ya no se desarrolló y se le empezó a terminar el líquido y por esas complicaciones le tuvieron que hacer cesarea a mi esposa teniendo 7 meses i medio de embarazo naciendo nuestro hijo prematuro que pesó un kilo 2.800 grs. Teniéndolo en incubadora 52 días hasta que recuperara su peso y salud y prometimos este retablo a San Francisco de Asís, agradeciendo los milagros concedidos. Fam: Martínez Muñoz."



Imagen tomada de: http://www.lacasapark.com/la/2011/01/ex-voto-mexico/ (2 de octubre de 2015). El texto dice: "Guillermo Estrada se le quemava su tractorcito y le pidió a la virgencita del Tepeyac que no se quemara y milagrosamente se apagó doy gracias con este retablito. Irapuato a 24 de octubre de 1946."

XII. Elementos Anti-trágicos en la Religiosidad Popular Mexicana: Rebeldía y Resistencia frente al Anonimato, Nulidad, Sufrimiento y Desventura Recurrente

Para empezar, me parece indispensable hacer cierta conjunción de elementos que aparecen en el título de este subtítulo y que pueden marcar un itinerario hacia el otro y su contexto específico.

Propongo aproximarnos pues a este problema desde cinco puntos básicos, interrelacionados, ordenados para su exposición así:

- Sufrimiento y desilusión en el “a pesar” humano.
- Cuestiones psicológicas implícitas en los cultos populares
- El silencio de Dios.
- El elemento anti-trágico implícito en la Religiosidad Popular.
- Orden, balance y equilibrio en la vida cotidiana. Cosmificación del caos.

La idea de presentar este punteo, es encauzar cierto estilo en el enfoque interpretativo de estos fenómenos religiosos populares, valorados desde sí mismos y su peculiaridad histórico-cultural, antes del encasillamiento monológico de una comparación descontextualizada a un modelo universal de lo que “debiera ser” desde la ortodoxia institucional eclesiástica. No partimos pues del supuesto de lo que *debiera ser* sino de lo que efectivamente *es*. Es un enfoque fenomenológico, partimos de la observación de lo que ocurre en la realidad social y tratamos de entenderla y explicarla desde lo que los actores sociales que la generan dicen acerca de sí mismos en ese contexto celebrativo.

Hay que decir que partimos de una postura positiva que valora la religiosidad popular en relación (más no exclusividad) con la instancia oficial, es decir: la religiosidad popular es un hecho social valioso en sí mismo, dotado de sentido cultural, independientemente de que la religión oficial no vea sentido en ella porque se aleja de principios universales custodiados por el canon. De hecho, sin poder universalizar esta afirmación, me parece evidente que en época contemporánea hay una revaloración eclesiástica de la religiosidad popular. Si

hubo una época en que se denostaron las manifestaciones religiosas populares por parte de la jerarquía eclesiástica, por considerarlas tendientes a la superstición y ancladas en cierto paganismo primitivo, la situación actual ha cambiado. En este sentido podríamos intercalar aquí lo expresado por Ramos Guerreira:

> Haber señalado la conexión que une la religiosidad popular con los misterios fundamentales de la Iglesia equivale a decir que el fenómeno de la religiosidad popular es en sí mismo riqueza pastoral, es más, es afirmar que, sin su presencia, algo fundamental faltaría en la tarea de la Iglesia que es la Evangelización.[250]

Y en este mismo sentido, Nicolás López dice por su parte lo siguiente en mucha consonancia con lo que apuntaba Ramos:

> La Iglesia, desde su experiencia multisecular, sabe que la piedad popular es un don del Espíritu que debe no solamente custodiar, preservándolo de los riesgos que pueden afectar a sus manifestaciones, sino fomentar también juntamente con la vida litúrgica de los fieles.[251]

Es obvio, entonces, que estaríamos más bien propugnando y defendiendo una suerte de cristianismo hasta cierto punto desintitucionalizado, que busca fluir por otros itinerarios (distintos a los del dogma y el canon) que resulten más significativos para la vida real y concreta de quienes cobijan ese cristianismo en la historia (no universal, sino real, concreta y específica). Es decir, una expresión religiosa de la experiencia cotidiana.

Ahora bien, dejando esas reflexiones de tipo universal, quiero dejar claro que al respecto de esta propuesta específica aquí condensada, parte de este punteo sugerido a continuación, viene en buena medida de cierta influencia de textos que a lo largo de la labor docente se han ido entreverando, dando ciertas pautas peculiares a conjunciones disciplinares inesperadas, tal como la

---

[250] Julio Agustín Ramos Guerreira, en: J. A. Ramos, M. A. Peña, F. Rodríguez (eds.), *La religiosidad popular. Riqueza, discernimiento y retos.* Univ. Pontificia de Salamanca, Col.: Bibliotheca Salmanticensis, 268, p. 158.

[251] Nicolás López, en: J. A. Ramos, M. A. Peña, F. Rodríguez (eds.), *La religiosidad popular. Riqueza, discernimiento y retos.* Univ. Pontificia de Salamanca, Col.: Bibliotheca Salmanticensis, 268, p.190.

antropología (que es donde surgió mi incorporación a este tema de la religiosidad popular), y la filosofía, desde su vertiente de antropología filosófica y la filosofía de la alteridad, especialmente, desde el pensamiento de Emmanuel Levinas. Pero también se ha incorporado la antropología teológica, concretamente desde la cuestión del sufrimiento y la respuesta humana a él en concordancia con la fe puesta en Dios, personificado y trascendente, como se le entiende desde el cristianismo. En este sentido, me gustaría, pues, iniciar con un breve recorrido de algunos extractos de esos textos, empezando por esta afirmación de Emmanuel Levinas:

> El poder es la manera en que se produce un origen, un principio en la anarquía de los elementos que por sí mismos van de ninguna parte a ninguna parte: este cielo, este mar, este viento, esta luz, esta noche. Sus revuelos, su trajín, su cabeceo o sus balanceos, sus oleajes repiten el caos del hay. El origen y el sentido se producen bajo las especies de un ente. El ente como tal se recupera del ser anónimo en que está sumergido, o se ahoga. Se recupera o rehace pudiendo sobre esos elementos anónimos, asumiéndolos, y por consiguiente, empezando siempre de nuevo, resurgiendo en el origen de lo que sucede.[252]

En medio de ese caos anónimo y sin sentido de la interminable sucesión de acontecimientos en el mundo, el sujeto religioso requiere imperiosamente de significar su estadía en medio de ese caos que escapa a sus manos y control, así, asigna sentido, da sentido a lo que le rodea, a su propia situación en medio de ese caos, el cual deja de serlo para convertirse en un cosmos, y si ese proceso lo lleva lejos de los linderos de la ortodoxia, ¿es por eso culturalmente menos válido? Para no ahogarse en el agitado mar de una vida material adversa, debe asignarles sentido, y eso es rehacerse asumiendo el anonimato de lo que pasa, en la fuerza personificadora del sentido implícito en el "pasa porque…" En ese proceso, la noción de lo sagrado juega un papel decisivo dada su calidad extrahistórica y trascendente (me puede ayudar precisamente porque está afuera y es más fuerte), tal vez demasiado trascendente desde la oficialidad, y por ello la religiosidad popular sea ese estadio intermedio entre un más allá demasiado lejano, y un acá duro y riguroso donde la ayuda de orden divino es más que

[252] Emmanuel Levinas, "Más allá de lo posible" en *Escritos inéditos 2*, Trotta, Madrid, 2015, p. 195.

bienvenida, pero de forma asequible, cercana, materialmente efectiva y de una eficacia rápida.

La experiencia del sufrimiento en la vida humana ha jugado siempre un papel protagónico en la religión. Al ser una de las experiencias existenciales más fuertes que cimbran la estructura completa de la persona humana, la religión no puede no atender esta dimensión del sin-sabor humano. Sufrir, no es una cuestión epistemológica, es existencial, muerde en carne viva, supera el ámbito de la reflexión, apresa la existencia entre sus dientes y desgarra el tejido que la ordinariedad entrelazó en los cauces de una supuesta normalidad que angustiosamente se desvanece. Ser a pesar de mi voluntad, caer en circunstancias que han apresado mi existencia donde nunca pensé estar ni accedí a estar, pero hacia allá me llevaron las "ocurrencias" que a lo largo de mi vida empujaron mi ser a llegar allí. En la tradición judía hay una amplia recopilación de esta experiencia antropológica. Para empezar podríamos mencionar la tercera lamentación, que en su belleza desgarradora, deja ver claramente la situación del hombre apabullado por sus pesares reales y concretos:

> Yo soy el hombre que ha visto la miseria
> bajo el látigo de su furor.
> Él me ha llevado y me ha hecho caminar
> en tinieblas y sin luz.
> Contra mí solo vuelve y revuelve
> su mano todo el día.
> Mi carne y mi piel ha consumido,
> ha quebrado mis huesos.
> Ha levantado contra mí en asedio amargor y tortura.
> Me ha hecho morar en las tinieblas,
> como los muertos para siempre.
> Me ha emparedado y no puedo salir;
> ha hecho pesadas mis cadenas.
> Aun cuando grito y pido auxilio,
> Él sofoca mi súplica.
> Ha cercado mis caminos con piedras sillares,
> ha torcido mis senderos.
> Oso en acecho ha sido para mí,
> león en escondite.
> Intrincando mis caminos, me ha desgarrado,
> me ha dejado hecho un horror.

Ha tensado su arco y me ha fijado
como blanco de sus flechas.
Ha clavado en mis lomos
los hijos de su aljaba.
De todo mi pueblo me ha hecho la irrisión,
su copla todo el día.
Él me ha colmado de amargura,
me ha abrevado con ajenjo.
Ha quebrado mis dientes con guijarro,
me ha revolcado en la ceniza.
Mi alma está alejada de la paz,
he olvidado la dicha.
Digo: ¡Ha fenecido mi vigor,
Y la esperanza que me venía de Yavé!
(Lam 3, 1-18).

12.1. Sufrimiento y desilusión en el "a pesar" humano

El ser humano es artífice de su destino, sin embargo, existen ciertos "rescoldos trágicos" como imponderables de la vida que ocurren *a pesar* de la voluntad. Son manifestaciones inesperadas que trastocan los cauces de nuestra decisión personal.

Las experiencias humanas (temporales y limitadas como son) pueden llevar al hombre a lo sublime, o también, desfigurar brutalmente el rostro del hombre. Ser atropellado por las circunstancias, arrastrado en el mar de escombros de la catástrofe, "a pesar" de la voluntad. Ser a *mi pesar*, llegar a ser lo que la conjunción de circunstancias acotó en un constreñido campo de decisión personal. Siempre presente esa libertad, pero acotada –en situaciones límite- hasta un pequeño puñado de posibilidades reales cuyo acceso se encuentra rodeado por un campo minado de imponderables y circunstancias fortuitas.

Creo que el ser humano es plenamente artífice de su destino, como bien expresara Pico de la Mirándola en su célebre "Oración sobre la dignidad del hombre" fuimos regalados –como humanos- con el don de una forma inacabada, "para que cada quien más a su gusto y honra se forje a sí mismo". En este sentido, no comparto la visión de un destino trágico al modo griego, en el cual la tragedia manifiesta todo el peso de un "a pesar" que atropella por completo toda

posibilidad de acción humana. Como Edipo, quien queriendo huir de su destino lo cumple, porque siendo su destino, debía cumplirse *a pesar* de la voluntad de Edipo, así, huyendo, lo encuentra, resistiéndose lo posibilita. No defiendo esta definitividad absoluta de ese "a pesar", pero el "a pesar" existe y opera en la existencia.

Por ello, bien podríamos llamarlos: *rescoldos trágicos,* rescoldos que refieren a esos imponderables de la vida que ocurren *a pesar* de la voluntad. Manifestaciones inesperadas de nuestra finitud y debilidad que trastocan los cauces de nuestra decisión, convirtiéndose en ciertos momentos en accidentadas esquirlas de una explosión provocada por circunstancias volátiles, quedando determinados por decisiones no tomadas, pagando penas de una culpa no cometida, sometidos a un juego azaroso de "ocurrencias" que aniquilan el cauce de nuestros planes, en una existencia que se convierte en un proyecto truncado a nuestro pesar[253].

La realidad humana está metida en la inmundicia y el conflicto, el desorden, los impulsos, el caos de la necesidad y el requerimiento ontológico de satisfacerla. Esto se vive dramáticamente en la existencia real-concreta y se impone como contexto cultural al ente pensante que trata de dar cuenta de sí mismo en un entorno efímero, desechable, fugaz, gelatinoso y frívolo. En contextos sociales capitalistas posmodernos, se destaca de una forma peculiar, frente a sistemas anónimos que disuelven la individualidad y la hacen padecer -desde ese anonimato- una suerte de disolución del ámbito de decisiones personales en un corrosivo entorno que paulatinamente diluye la responsabilidad individual a fuerza de desilusión en la cotidianidad de sinsabores materializados "a pesar" de la pretensión volitiva de un bienestar.

[253] No víctimas, pero sí sujetos de imponderables. Me explico: una víctima es quien padece un daño y su ámbito de voluntad se ve reducido a nada, ser víctima de las circunstancias, es ser sujeto inerte atrapado en el azaroso juego del contexto. Convertirse en víctima en este sentido, equivale a renunciar a la libertad personal. Por ello, en el sentido que pretendo en estas líneas, puntualizo que no estoy optando por la victimización y disolución de la decisión personal, sino el "a pesar" que hace que las cosas resulten muy lejos de a dónde nuestro ámbito de decisiones nos querían llevar, un resultado en la realidad que ocurre a pesar de nuestras decisiones, voluntad y proyectos. Ese "a pesar" es lo que identifico como "rescoldos trágicos en la existencia".

La innegable brevedad de nuestra existencia, deja siempre un dejo de nostalgia y la sensación de ruptura con un proceso que no llegó a culminarse. Bien expresaba en este sentido Emmanuel Levinas, filósofo lituano, la idea de que morir es dejar siempre un proyecto inacabado[254]. Somos mortales, si es que tenemos alguna esencia, ésta no se yergue como fortaleza impenetrable, sino como vulnerabilidad, fragilidad, fugacidad.

Y es allí donde el sentido cobra particular importancia para el ser humano, pues no se trata de ceder indefensamente ante una conciencia negativa de finitud que cierna nubarrones de absurdo sobre nuestra vida, sino de ser en medio de esta circunstancia. Pero por más grande que sea el optimismo al emprender esta empresa, es evidente que pesan alrededor del individuo circunstancias, contextos y acontecimientos sobre los que la persona no tiene control, y ocurren a "su pesar". Tenemos entonces al ser humano como protagonista de su destino, ser único capaz de intervenir activamente en eso que es, superando los confines del instinto y la determinación mediante su voluntad, sin embargo, una capacidad volitiva limitada a la par de la limitación de la naturaleza humana.

Lejos de este abandonarse pasivamente en las garras del destino, el ser humano puede –aunque sea temporalmente- mediante su voluntad, regir su camino. No negamos esta realidad antropológica, solamente resaltamos que el "a pesar" de la voluntad estará siempre presente, desafiando el proyecto vital y obligando a reconfigurar nuevos senderos existenciales.

Cabe señalar que esta situación de aprisionamiento existencial, entre fuerzas externas al individuo y su ámbito de decisión personal se exacerban en contextos sociales deshumanizados que aniquilan la persona en medio de un anonimato uniformante en coordenada de un sistema de producción a ultranza en la cual la única posibilidad de ser es bajo los parámetros impuestos desde la economía y sus reglas de productividad, eficiencia y performatividad, convirtiendo

---

[254] *Cfr.* Emmanuel Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, Ed. Cátedra, Madrid, 1993, y Emmanuel Levinas, *El tiempo y el Otro*, Paidós, Barcelona, 1993.

al ser humano en producto de uso y consumo, sujeto a ser desechable en cualquier momento que la conveniencia lo exija. La fragilidad humana se hace más patente que nunca, la fugacidad de nuestra brevedad se acentúa, y en medio de estos imponderables, las decisiones son cada vez más in-significantes en un cotidiano atropello de un destino inclemente que pasa por encima de las decisiones personales de forma sistemática, hasta el punto de parecer que la propia decisión es el culmen de una burla en un juego siniestro donde no hay posibilidad alguna de ganar.

La sistemática desilusión, fracaso y ruina llevan a un estado mental de abatimiento y derrota previa a cualquier acción. Ese es el “a pesar” al que nos referíamos, los acontecimientos seguirán un “a pesar” de mí y mis decisiones. Sin embargo aquí juega un papel preponderante la esperanza y la opción religiosa en la salvaguarda de la utopía, la ilusión y el porvenir.

12.2. Cuestiones psicológicas implícitas en los cultos populares

En los cultos populares intervienen más razones de este mundo que del otro. Más que una sumisión a una voluntad eterna externa a esta realidad material, percibimos desde la observación etnográfica, una apuesta por la solución inmediata a las necesidades inmanentes donde la voluntad del ente sagrado trata de ser persuadida para que coincida con la voluntad del suplicante. Es una expresión religiosa de marcada temporalidad material. En este sentido, conviene extender nuestra reflexión hacia la cuestión psicológica implícita en estas manifestaciones rituales que- en su historicidad, pragmatismo y materialidad- develan un mundo de anhelos, sentimientos y esperanzas que dicen mucho de los seres humanos que los practican. Destacan, así, los siguientes aspectos:

- **Necesidad de compañía**.- una compañía que resulte efectiva, útil y pronta. Dicha compañía, denota una cierta sumisión jerárquica con respecto al ente sagrado, pero sin perder la horizontalidad de la relación. Se trata de una relación interpersonal, atravesada por todas las contradicciones inherentes

a la condición humana, no es en ningún sentido una relación de tipo conceptual, doctrinal o litúrgica.

- **Anhelo de esperanza**.- una esperanza caracterizada por seguir esperando contra toda esperanza. Es irracional, allende a la razón misma, es decir, no está bajo la impronta de una lógica estructural, sino que atiende a la necesidad de aferrarse a un sentido que mantenga a flote la existencia, en medio del colapso de los pilares que la mantenían significativa. No son las razones lógicas, coherentes y estructuradas las que importan, sino satisfacer una sed de sentido.
- **Significar y dar sentido al absurdo**.- El caos se vuelve a cosmificar. La vida vuelve a tener sentido y se puede reconfigurar el camino vital en las nuevas circunstancias de la vida en medio de las adversidades. Se trata de una verdadera lucha por el sentido de la vid en un esfuerzo cotidiano por significar los acontecimientos, lo cual devela en estas manifestaciones religiosas de los exvotos, un anhelo de presencia divina en cada hecho de la vida.
- **Fortalecimiento del "Trayecto vital"**.- Louis Duch[255], fenomenólogo de la religión y monje benedictino contemporáneo, acuña este término de trayecto vital, para referir la innegable subjetividad de la vivencia religiosa la cual se experimenta en una vida concreta cifrada como *trayecto vital*, es decir, en una línea temporal donde ocurren innumerables percances, imponderables e imprevistos que atentan contra la secuencia de un tránsito vital que está muy lejos de ser predecible, ordenado, llano y tranquilo. Esos imponderables truncan proyectos, consecuciones, en un desarrollo vital donde un "No" es difícil de aceptar por las implicaciones que conlleva. Si la lógica racional, la ciencia y el sentido común dicen: "No", se recurre a a liados de otro ámbito de posibilidades: los entes sagrados. Desde esta perspectiva, la resignificación cotidiana de los acontecimientos "adversos" para convertirlos en *milagros,* entendidos popularmente como huellas del

[255] *Cfr*. Duch, Lluis (2007), *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona.

paso divino en la catástrofe personal, ayuda a “remendar” las rupturas en el trayecto vital, coadyuvando a la posibilidad de mantener proyectos, identidad, necesidades materiales y relaciones interpersonales.

La dureza de la vida cotidiana, llevada a su extremo en las situaciones límite de la existencia, hace imperativo que se articule un sentido a los sinsabores experimentados: el dolor, la degeneración, el sufrimiento, la enfermedad y la muerte, son experiencias que pueden ser antropológicamente aniquilantes. La asignación de sentido a estos episodios de la vida, ayuda a seguir tejiendo la trama del propio trayecto vital en concordancia con lo ya vivido, el angustioso presente de la turbulencia y el porvenir reconfigurado a la nueva situación que el tropiezo obligue. En este sentido, bien embonan aquí las palabras de Emmanuel Levinas: “Distinguir en la quemadura del sufrimiento, la llama del beso divino. Descubrir el misterioso cambio del sufrimiento supremo en felicidad” [256].

Lo expresado en los incontables retablos o exvotos que abundan en tantos santuarios mexicanos, dan cuenta de la conciencia de los devotos ofrendantes de que lo sagrado los tocó desde su cotidiana ordinariedad. Incluso en detalles tan vagos y polivalentes, que bien pudieran significar otras cien cosas, pero sólo importa una significación, la de aquél que ofrenda, pues fue su propia experiencia de lo divino en su quehacer cotidiano la que hace que emerja esa “hierofanía de lo cotidiano”, manifestación sagrada dirigida a un solo ser humano en particular en su tiempo y espacio concretos. En muchas formas, es un proceso de incautación del sentido de lo sagrado, que el hombre común arrebata del ámbito oficial, para aplicarlo a su contexto singular, sin que ello implique necesariamente la adopción de todo el aparato doctrinal y normativo. El individuo, desde la crudeza de su vida cotidiana, interpreta ciertos acontecimientos como intervenciones del ente sagrado en su favor, sin necesidad de pleitesía a un aparato que administre esa sacralidad,

[256] Levinas, Emmanuel (2013), “La experiencia judía del prisionero” en: *Escritos inéditos 1*, Trotta, Madrid, pp. 131-135.

es la pura expresión del sujeto religioso frente a la experiencia religiosa que transforma su rutina en algo extraordinario.

Así, no es de extrañar que en esta vivencia de lo religioso, las puertas de lo milagroso se abran en los lugares y acontecimientos más insospechados. Francisco Rojas González, en *El Diosero*, narra "La parábola de un joven tuerto", en esta narración, explica de un joven que al ser tuerto, era molestado por los demás chicos del pueblo, con burlas y escarnios crecientes al ritmo del cantadito: ¡*Uno, dos, tres, tuerto es!* Ya harto el joven y su madre, acuden al Santuario de San Juan de los Lagos para pedir que al muchacho se le quite lo tuerto. En la fiesta, un cohetón quema el ojo bueno del tuerto y entonces queda irremediablemente ciego. En este contexto resalto directamente el texto subsecuente a tales acontecimientos:

> Retornaban. La madre hacía de Lazarillo. Iban los dos trepando trabajosamente la pina falda de un cerro. Hubo de hacerse un descanso. Él gimió y maldijo su suerte… Mas ella, acariciándole la cara con sus dos manos le dijo:
> - Ya sabía yo, hijito, que la Virgen de San Juan no nos iba a negar un milagro… ¡Porque lo que ha hecho contigo es un milagro patente!
>
> Él puso una cara de estupefacción al escuchar aquellas palabras.
> - ¿Milagro, madre? Pues no se lo agradezco, he perdido mi ojo bueno en las puertas de su templo.
> - Ése es el prodigio por el que debemos bendecirla: cuando te vean en el pueblo, todos quedarán chasqueados y no van a tener más remedio que buscarse otro tuerto de quien burlarse… Porque tú, hijo mío, ya no eres tuerto.
>
> Él permaneció silencioso algunos instantes, el gesto de amargura fue mudando lentamente hasta transformarse en una sonrisa dulce, de ciego, que le iluminó toda la cara.
> - ¡Es verdad, madre, yo ya no soy tuerto…! Volveremos el año que entra; sí, volveremos al Santuario para agradecer las mercedes a Nuestra Señora.
> - Volveremos, hijo, con un par de ojos de plata.
>
> Y lentamente, prosiguieron su camino. (Rojas 1994: 59-60).

En este orden de ideas, recurro a Félix Báez-Jorge, eminente estudioso contemporáneo de estos fenómenos religiosos populares, quien en su libro *Olor de Santidad,* nos ofrece un apéndice autobiográfico del cual quisiera resaltar ahora una anécdota fundante del interés de este autor –entrañable maestro y guía en estos estudios- por lo implícito en estos fenómenos socio-religiosos. El Dr. Báez-

Jorge se refiere al agua milagrosa del obispo Guízar y Valencia, hoy San Rafael Guízar y Valencia:

> Una tarde tuve la encomienda de llevar un frasquito del “agua del obispo” a la casa de la costurera de mi tía Mercedes; la madre de ella sufría de terribles dolores reumáticos, agravados por la humedad invernal. […] resbalé en el cruce de la calle de Juárez y Revolución. Naturalmente, el frasco del “agua milagrosa” se rompió, y otro tanto padecieron mis rodillas. La angustia fue inmensa; tenía claro que había destruido un objeto de extremo valor. Mi reacción fue razonada por breves minutos: decidí comprar un pequeño envase en la “Farmacia Regis” (próxima al lugar de la caída) y lo llené de agua en una pileta de los lavaderos públicos de Xallitic. Después, con prisa, lo llevé a la modista amiga de mi tía, que lo recibió agradecida. Animada, la enferma agradeció también el envío. […] Así pasaron uno o dos meses, hasta que un domingo a mediodía el problema cambió de rumbo. Caminaba por la calle de Revolución (tomado de la mano con mi tía Mercedes) rumbo a la catedral, para asistir a misa. De pronto, próximos a la entrada, coincidimos con la señora reumática que avanzaba apoyada en un bastón, del brazo de su hija. ¡Se dirigía a la tumba del obispo Guízar y Valencia para dar gracias por el alivio que le propiciara el “agua milagrosa”! […] Sentimientos encontrados se agolparon en mi cabeza […] ¿Impidió monseñor Guízar y Valencia que me descubrieran? ¿Era ésta una lección para que no incurriera en mentiras? ¿Me enviaba un mensaje para acercarme a la Iglesia? (Báez-Jorge 2006a: 584-585).

12.3. El silencio de Dios

Tema difícil es este. Para el hombre creyente: ¿Dios guarda silencio? O su aparente silencio ¿es parte de nuestra incapacidad humana de “escuchar” lo divino? En todo caso, creo que se entiende, pues es una realidad antropológica inherente a nuestra condición contingente frente al Absoluto. Una realidad que se sufre en la piel. El idioma de Dios es el silencio. Con toda su carga exasperante para el hombre –sobre todo el sufriente-. En todo caso, confrontación con el Misterio. En este sentido, me gustaría proponer una serie de extractos de textos que pueden ayudar a esta reflexión acerca de ese misterioso silencio que susurra algo –a quienes creemos que el infinito nos responde-.

Para empezar me parecen emblemáticas las palabras de la Madre (ahora Santa) Teresa de Calcuta:

> Señor, Dios mío, ¿quién soy yo para que Tú me abandones? La niña de Tu amor –y ahora convertida en la más odiada-la que Tú has desechado como despreciada, no amada. Llamo, me aferro, yo quiero –y no hay Nadie que conteste- no hay Nadie a quien yo me pueda aferrar, no Nadie. Sola. La oscuridad es tan oscura –y yo estoy sola-. Despreciada, abandonada. […] ¿Dónde está mi fe? Incluso en lo más profundo, todo, dentro, no hay nada sino vacío y oscuridad.- Dios mío- qué doloroso es este dolor desconocido. Duele sin cesar.-No tengo fe- No me atrevo a pronunciar las palabras y pensamientos que se agolpaban en mi corazón y me hacen sufrir una agonía indecible. Tantas preguntas sin respuesta viven dentro de mí –me da miedo descubrirlas- a causa de la blasfemia. Si Dios existe por favor perdóname. Confío en que todo esto terminará en el Cielo con Jesús. Cuando intento elevar mis pensamientos al Cielo hay un vacío tan acusador que esos mismos pensamientos regresan como cuchillos afilados e hieren mi alma. –Amor- la palabra no trae nada. Se me dice que Dios me ama –y sin embargo la realidad de la oscuridad y de la frialdad y del vacío es tan grande que nada mueve mi alma.[…]
> Todo el tiempo sonriendo. Las hermanas y la gente hacen comentarios de este tipo. Ellos piensan que mi fe, mi confianza y mi amor llenan todo mi ser y que la intimidad con Dios y la unión a su voluntad impregnan mi corazón. –Si supiesen- cómo mi alegría es el manto bajo el que cubro el vacío y la miseria.[…] aquí estoy Señor, con alegría acepto todo hasta el final de la vida y sonreiré a tu Rostro Oculto siempre.[257]

En otra parte, la misma Madre Teresa escribía lo siguiente:

> Tengo esta terrible sensación de pérdida –esta oscuridad indecible- esta soledad, este continuo anhelo de Dios que me causa ese dolor en lo profundo de mi corazón. La oscuridad es tal que realmente no veo ni con la mente ni con el corazón. El lugar de Dios en mi alma está vacío. No hay Dios en mí. Cuando el dolor del anhelo es tan grande sólo añoro una y otra vez a Dios y es entonces cuando siento Él no me quiere, Él no está allí […] Dios no me quiere. A veces sólo escucho a mi corazón gritar "Dios mío" y no viene nada más. No puedo explicar la tortura y el dolor.[258]

Esta experiencia compartida devela una profunda conciencia de la limitación humana aún a la sombra o cobijo de la protección divina. La miseria y el conflicto, el desasosiego y la paz escurridiza parecieran ser las improntas de nuestra humanidad atrapada en los límites de su finitud. En este sentido, y con un

---

[257] Madre Teresa de Calcuta, *Ven, sé mi luz. Las cartas privadas de la Santa de Calcuta*, Edic. y comentarios Brian Kolodiejchuk, Planeta Testimonio, Barcelona, 2008, pp. 231-232.
[258] *Ibidem, pp.* 15 y 16.

mismo trasfondo de esa condición humana, Etty Hillesum, joven judía holandesa muerta en Auschwitz en 1943 escribía lo siguiente en su diario:

> Si Dios deja de ayudarme, entonces yo tendré que ayudar a Dios […] Yo te ayudaré Dios mío para que no te extingas en mí […] No eres tú quien puede ayudarnos, sino nosotros somos los que podemos ayudarte y haciéndolo, nos ayudamos a nosotros mismos. Es lo único que podemos salvar en esta época y es lo único que importa: un poco de ti en nosotros. Sí, Dios mío, **pareces poco capaz de modificar una situación finalmente indisociable de esta vida**[259]. No te pido cuentas de nada; al contrario, eres tú el que, un día nos pedirás cuentas. Y casi con cada latido de mi corazón se me hace más claro que no puedes ayudarnos, pero que nosotros tenemos que ayudarte y defender hasta el final tu morada en nosotros[260].

Ellie Wiesel en *Noche* escribía lo siguiente recordando su primer día en el campo de concentración de Auschwitz:

> Nunca olvidaré aquella noche, la primera noche en el campo de concentración, que convirtió mi vida en una larga noche, siete veces maldita y siete veces marcada. Nunca olvidaré aquel humo. Nunca olvidaré las caritas de los niños cuyos cuerpos vi convertirse en espirales de humo bajo un cielo azul y silencioso. Nunca olvidaré aquellas llamas que consumieron mi fe para siempre. Nunca olvidaré aquel silencio nocturno que me privó por toda la eternidad del deseo de vivir. Nunca olvidaré aquellos momentos que asesinaron a mi Dios y a mi alma y convirtieron mis sueños en cenizas. Nunca olvidaría todo eso, aun cuando estuviese condenado a vivir tanto como el mismo Dios. Nunca.[261]

En una reedición posterior de esta misma obra, este mismo autor hace un escalofriante añadido narrando el episodio de la muerte de su padre tomado de la versión en Yiddish:

> Recuerdo aquella noche, la más horrenda de mi vida: "…Eliezer, hijo mío, ven aquí…quiero decirte algo…Solamente a ti…Ven, no me dejes solo… Eliezer…".
> Yo escuché su voz, comprendí el significado de sus palabras y la trágica dimensión de ese momento, sin embargo, no me moví.

---

[259] Las negritas son mías y lo destaco, porque me parece muy afín a lo que en este texto llamo: Rescoldos trágicos del destino y es frente a lo cual se consolida la apuesta anti-trágica humana.
[260] Etty Hillesum, *Une vie bouleversée. Journal 1941-1943*, París, Seuil, 1985, pp. 160-161; 166.
[261] Elie Wiesel, en: Sheila Cassidy, *La Gente del Viernes Santo*, Sal Terrae, Santander, 1992, p. 14.

> Ese había sido su último deseo, tenerme cerca de él en su agonía, en el momento cuando su alma fuera desapegada de su lacerado cuerpo, sin embargo no le concedí su deseo.
> Tenía miedo. Miedo de los golpes. Por eso permanecí sordo a sus gritos.
> En vez de sacrificar mi miserable vida y apresurarme a su lado, y tomando su mano reconfortarlo, mostrándole que no estaba abandonado, que yo estaba cerca de él, que sentía su pena, en vez de todo eso, permanecí replegado sobre mi espalda, pidiendo a Dios que hiciera que mi padre dejara de llamarme por mi nombre, que lo hiciera dejar de gritar. Tan temeroso estaba yo de incurrir en la ira de la SS.
> De hecho, mi padre ya no estaba consciente. Aún así su lastímera y desgarradora voz fue penetrando el silencio y me llamaba, a nadie más que a mí.
> "¡Bien!" Los SS habían irrumpido a su alrededor y le golpearon la cabeza: "¡Estáte quieto, viejo!, ¡Quieto!"
> Mi padre ya no era consciente de los golpes de esa gente; yo sí. Y aún así no reaccioné. Dejé a los SS golpear a mi padre, lo había dejado solo en los umbrales de la muerte. Peor aún: estaba enojado con él por haber sido ruidoso, por haberme gritado, por provocar la ira de los SS.
> "¡Eliezer!, ¡Eliezer! Ven, no me dejes solo…" Su voz había llegado a mí desde muy lejos, y a la vez desde tan cerca. Pero yo no me moví.
> Nunca me podré perdonar a mí mismo. Ni tampoco podré perdonar al mundo que me arrojó contra el muro, por haberme convertido a mí mismo en un extraño, por haber despertado en mí los más básicos y más primitivos instintos.
> Su última palabra había sido mi nombre. Una convocatoria a mí. Y yo no respondí.[262]

A pesar de las desgarradoras palabras de Wiesel, no podemos obviar su profunda fe como apuesta voluntaria sobre la catástrofe sufrida que permanece como herida abierta sin respuesta a pesar de la distancia, como él mismo lo expresaba: "Lo que yo intento es hablar a Dios. Incluso cuando hablo contra Él, le hablo a Él. E incluso cuando estoy encolerizado con Dios, intento mostrarle mi cólera. Pero justamente ahí hay una confesión de Dios, no una negación de Dios".[263] En un diálogo público entre Wiesel y Mitterrand apuntaba también en este mismo sentido: "Creo que es posible rebelarse contra Dios. En ocasiones la única fe del creyente consiste en rechazar esa misma fe, o al menos en cuestionarla".[264]

En este mismo orden de ideas Rubinstein apuntaba:

---

[262] Elie Wiesel, "Preface", en: *Night*, tr. Marion Wiesel, Hill and Wang (a división of Farrar, Straus and Giroux), New York, version electronic Kindle, posición 93 a 115.
[263] Elie Wiesel, cit. Gross-Kuschel, "Ich schaffe Finsterns und Un heil", p. 153. Citado por Lluis Duch, *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona, 2007, p. 434.
[264] F. Mitterrand- E. Wiesel, *Memoria a dos voces*, Madrid, Aguilar, 1995, p. 46.

> Cuando digo que vivimos en el tiempo de la muerte de Dios, quiero decir que el vínculo que unía a Dios y al hombre, al cielo y a la tierra, se ha quebrado. Nos encontramos en un cosmos frío, mudo, desapacible, **sin la ayuda de ningún propósito poderoso más allá de nuestros propios recursos**. Después de Auschwitz, ¿qué otra cosa puede decir un judío sobre Dios? […] No veo otro camino que el de la "muerte de Dios" para expresar el vacío que pone cara a cara al hombre con el lugar en que antes estuvo Dios.[265]

Tal vez ese vacío que menciona Rubens, donde antes estuvo Dios, es lo que trata de expresar Paul Celan en su "salmo" donde suple el nombre de Dios por Nadie:

> Nadie nos plasma de nuevo de tierra y arcilla,
> Nadie encanta nuestro polvo.
> Nadie.
> Alabado seas tú, Nadie.
> Por amor a ti queremos florecer.
> Hacia ti.
>
> Una nada
> Fuimos, somos, seremos
> Siempre, floreciendo:
> Rosa de nada,
> De Nadie rosa.
>
> Claro del alma el estilo,
> Yermo tal cielo el estambre,
> Roja la corola
> Por la púrpura palabra que cantamos
> Sobre, oh, sobre la espina.[266]

Sin embargo no es una "Nadiedad" equiparable al vacío, sino el salto de fe en un acto de abandono frente a la posibilidad del abismo, más donde priva la esperanza de que no sea el abismo lo que esté más allá, como bien dijera al respecto de este poema Derridá:

---

[265] R. L. Rubinstein, *AfterAuschwitz: History, Theology and Contemporary Judaism*, Baltimore, Johns Hopkins Un. Press, 1992, p. 44.

[266] Paul Celan, "Salmo", en: *Obras Completas*, tr. José Luis Reina Palazón, Madrid, Trotta, 1999, pp. 161-162.

> Dirigirse a nadie, no es exactamente lo mismo que no dirigirse a nadie. Hablar a nadie, arriesgándose, cada vez, singularmente, a que no haya nadie que bendecir, nadie para bendecir, ¿no es la única oportunidad de una bendición? ¿de un acto de fe? ¿qué sería una bendición segura de sí misma? Un juicio, una certeza, un dogma.[267]

Por su parte, Emmanuel Levinas, en *Aimer la Thora plus que Dieu*, apuntaba muy pertinentemente que:

> El Dios que se vela el rostro, pensamos, no es una abstracción de teólogos ni una imagen de poetas. Es el momento en que el individuo no encuentra ningún recurso exterior, en que no le protege ninguna institución, en que el consuelo de la presencia divina en el sentimiento religioso infantil también se diluye, en que el individuo sólo puede triunfar en su conciencia, es decir, necesariamente en el sufrimiento.[268]

Y en otra parte de ese mismo texto señala: "En el camino que conduce al Dios único hay un trecho sin Dios. El verdadero monoteísmo debe responder a las exigencias legítimas del ateísmo. Un Dios de adultos se manifiesta precisamente a través del vacío del cielo infantil".[269]

Es una integración optimista en todo caso de la cuestión del sufrimiento dentro de la experiencia vital humana, es decir, es inevitable, no se busca, pero habrá que lidiar con él. En este sentido, el mismo Levinas nos recuerda el papel de la elección divina –desde el judaísmo- una elección que se consuma no en la cima sino en el abismo, en el fondo de la carencia y el sufrimiento, y no desde la opulencia y tranquilidad:

> Y las viejas palabras litúrgicas cuentan historias inverosímiles: Dios que ha amado a Israel con un amor eterno, -el Señor que nos salva de la mano de todos los tiranos- la fuerza del Faraón tragada por las aguas, y los cantos de júbilo de Israel. Todas estas oraciones antiguas, repetición infatigable de un credo en el triunfo del débil. ¿Qué pensar de esas palabras anticuadas cuando en 1940 o 1941 se es prisionero israelita en Alemania y cuando se las comprende?

---

[267] Jaques Derridá, *Schibboleth. Para Paul Celan*, Madrid, Arena Libros, 2002, p. 72.
[268] Emmanuel Levinas, *Difícil Libertad*, París, Albin Michel, 1963, pp. 173-174.
[269] *Ibidem*, pp. 172-173.

> ¿Cerrar el libro de oraciones con desdén y marcharse conteniendo en los labios una blasfemia que pugna por salir? ¿Repetir esas cosas sin pensar en ellas, sin creer en ellas, con la indulgencia que se puede tener por el candor de los tiempos antiguos; pensar que aquellas cosas estaban muertas y que estábamos sin doctrina y sin verdad, igual que estábamos sin protección ni futuro? ¿Implorar al Señor desde el fondo del abismo, como Jonás? Todo eso, desde luego; unas veces, una cosa, y otras, otra. Pero podía ascenderse de nivel por un instante, un corto instante, un escalón más, y salir del círculo mágico en el que se daba vueltas. Se podía encontrar a aquel amor de Dios una terrible confirmación en el dolor y la duda mismos. En la pasividad total del abandono, en el desatarse todos los vínculos, sentirse como en las manos del Señor, notar su presencia. Distinguir en la quemadura del sufrimiento la llama del beso divino. Descubrir el misterioso cambio del sufrimiento supremo en felicidad. ¿Qué es, a fin de cuentas, el judaísmo?[…] ¿Qué es el judaísmo, sino la experiencia, desde Isaías, desde Job, de ese cambio posible –antes de la esperanza, en el fondo de la desesperación- del dolor en felicidad; el descubrimiento de signos de la elección en el sufrimiento mismo?[270]

12.4. El elemento anti-trágico implícito en la Religiosidad Popular

Hay ciertamente en nuestro sufrimiento un elemento antitrágico, una nota de rebeldía, cuando saliendo de la pasividad total del padecimiento, se busca el sentido a la desgracia y desventura. Se trata de erguirse frente al abatimiento y asumirlo como parte de la propia existencia y el trayecto vital, significándola para que engarce con el *continuum* roto por el azar. No más hijos del azar y la fortuna[271], sino partícipes de un proyecto propio avalado por lo sagrado (como elemento alterno extrahistórico legitimador) que confirma y refuerza el propio trayecto vital y su legitimidad existencial.

Ese grito de angustia y desesperación que a pesar del orillamiento en los límites de la existencia, espera y aguarda un acto salvador aún en medio de la ruina y el fracaso absolutos, ¿no está presente en los textos sagrados de la tradición judeo-cristiana? El varón de dolores[272], el abandono del Padre en la

---

[270] Emmanuel Levinas, “La experiencia judía del prisionero” en *Escritos Inéditos I*, Trotta, Madrid, 2013, p. 134.

[271] Nos referimos a cuando el sabio Sileno (acompañante de Dionisos), le dice fría y directamente al rey Midas, cuando éste lo obliga a responder qué es lo mejor para el hombre: “Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para tí: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti: morir pronto” (Friederich Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, Alianza Editorial, México, 1995: 52)

[272] Creció delante de Él como renuevo tierno, como raíz de tierra seca; no tiene aspecto *hermoso* ni majestad

cruz[273], el clamor hacia el Eterno pidiendo sosiego en la rutinaria desgracia, el grito de Jeremías[274] añorando su no-existencia, más aún, el reclamo directo al Creador como en el caso de Job, ¿no son testimonio de una tradición religiosa que permite al hombre interpelar a Dios sin que eso sea castigado por el Absoluto?:

> Por fin Job rompió su silencio y maldijo el día en que había nacido.
> ¡Maldita sea la noche en que fui concebido!
> ¡Maldito el día en que nací!
> ¡Ojalá aquel día se hubiera convertido en noche,
> y Dios lo hubiera pasado por alto
> y no hubiera amanecido!
> ¡Ojalá una sombra espesa lo hubiera oscurecido,
> una nube negra lo hubiera envuelto
> o un eclipse lo hubiera llenado de terror!
> ¡Ojalá aquella noche se hubiera perdido en las tinieblas
> y aquel día no se hubiera contado
> entre los días del mes y del año!
> ¡Ojalá hubiera sido una noche estéril,
> en que faltaran los gritos de alegría!
> ¡Ojalá la hubieran maldecido los hechiceros
> que tienen poder sobre Leviatán!
> ¡Ojalá aquella mañana no hubieran brillado los luceros,
> ni hubiera llegado la luz tan esperada

---

para que le miremos, ni apariencia para que le deseemos. Fue despreciado y desechado de los hombres, varón de dolores y experimentado en aflicción; y como uno de quien *los hombres* esconden el rostro, fue despreciado, y no le estimamos. (Is 53, 2-3).

[273] Llegado el mediodía, se oscureció toda el país hasta las tres de la tarde. A las tres en punto Jesús gritó con voz fuerte, “Eloi, Eloi, lema sabachthani?” que significa, “Dios mío, Dios mío ¿por qué me has abandonado?” (Mc 15:33–34).

[274] Maldito el día en que nací;
el día en que me dio a luz mi madre no sea bendito.
Maldito el hombre que dio la noticia
a mi padre, diciendo:
¡Te ha nacido un hijo varón!,
haciéndolo muy feliz.
Sea ese hombre como las ciudades
que el Señor destruyó sin piedad;
oiga gritos de mañana
y alaridos al mediodía,
porque no me mató en el vientre
para que mi madre hubiera sido mi sepultura,
y su vientre embarazado para siempre.
¿Por qué salí del vientre
para ver pena y aflicción,
y que acaben en vergüenza mis días? (Jer 20 14-18)

ni se hubiera visto parpadear la aurora!
¡Maldita sea aquella noche, que me dejó nacer
y no me ahorró ver tanta miseria!
¿Por qué no habré muerto en el vientre de mi madre
o en el momento mismo de nacer?
¿Por qué hubo rodillas que me recibieran
y pechos que me alimentaran?
Si yo hubiera muerto entonces,
ahora estaría durmiendo tranquilo,
descansando en paz
con los reyes y ministros
que se construyen grandes pirámides,
o con los gobernantes
que llenan de oro y plata sus palacios.
¿Por qué no me enterraron como a los abortos,
como a los niños muertos antes de nacer?
En la tumba tiene fin la agitación de los malvados
y alcanzan los cansados su reposo;
allí encuentran paz los prisioneros
y dejan de oir los gritos del capataz;
allí están grandes y pequeños por igual,
y el esclavo se ve libre de su amo.
¿Por qué deja Dios ver la luz al que sufre?
¿Por qué da vida al que está lleno de amargura,
al que espera la muerte y no le llega,
aunque la busque más que a un tesoro escondido?
La alegría de ese hombre llega
cuando por fin baja a la tumba.
Dios le hace caminar a ciegas,
le cierra el paso por todas partes.
Los gemidos son mi alimento;
mi bebida, las quejas de dolor.
Todo lo que yo temía,
lo que más miedo me causaba,
ha caído sobre mí.
No tengo descanso ni sosiego;
no encuentro paz, sino inquietud. (Job 3 1-26).

Insistimos nuevamente en que el sentido cobra particular importancia para el ser humano, en él se revela nuestra naturaleza rebelde, un elemento anti-trágico que se yergue contra la idea de un destino inamovible y aplastante, el ser humano cree a pesar de las evidencias en su contra, sonríe y reemprende la lucha aún con las probabilidades a contrapelo... eso es lo que expresan muchas de las prácticas religiosas populares, la esperanza de no sucumbir y el testimonio

fehaciente que la conciencia del sujeto creyente ha encontrado en su existencia particular del paso extraordinario de lo sagrado en su vida cambiando su desventura en gozo. En ellos se encuentra plasmada la resolución de problemas que lógica y racionalmente no deberían haberse solucionado, pero el milagro ocurre, no el milagro rígido y estructurado del discurso eclesiástico oficial, sino en su ascepción popular: aquello de lo que no se puede dar cuenta racional, y ocurre contra las probabilidades y las leyes naturales del sentido común, ocurriendo a mi favor. Hay algo nuevo bajo el sol: el portento, que vuelve a hacer que la vida sea digna de seguir siendo vivida. A pesar de estar aquí a nuestro pesar lo que prosigue en el breve lapso de nuestro transcurrir por esta vida depende de nosotros mismos y en esa lucha ruda y hostil, hay aliados de orden sagrado: "los santitos", como cariñosamente los nombran sus devotos. Los testimonios plasmados en los exvotos y agradecimientos populares son de personas que dejaron de ser "hijos del azar y la fortuna", creyeron, pidieron y recibieron, "se salieron con la suya" podríamos decir, y en ello va implícito el elemento anti-trágico mencionado anteriormente: el destino no los atropelló, al menos por ese breve instante del milagro, recuperaron las riendas de su vida y los acontecimientos coincidieron con la voluntad (plan, proyecto, proyecciones) del ofrendante.

12.5. Orden, balance y equilibrio en la vida cotidiana. Cosmificación del caos. Pros y contras de la vivencia religiosa popular contemporánea

La riqueza de la religiosidad popular viene –en gran medida- de la capacidad de englobar diversos aspectos de la vida social local, revalorando la situación particular del grupo íntimo que se cobija en esta expresión. Dicho en otros términos: frente a la avasalladora muralla de anonimato de la masa sin rostro que pareciera guiar contra-voluntad la vida del hombre citadino contemporáneo, existe la posibilidad de que el rostro vuelva a definirse, al menos en el pequeño círculo del barrio, la colonia, la banda, la calle, la unidad a través de la religiosidad popular, preferentemente mediante las imágenes de los santos protectores, pero

también desde otras prácticas aglutinantes y dadoras de sentido en el esfuerzo conjunto: representaciones, peregrinaciones, ferias, etc. Por ello insisto en que es necesario hacer patente que en la lógica cultural que subyace en la religión popular se debate la identidad, pertenencia y cobijo social de grupos poblacionales subalternos que no se sienten identificados con lo que se dicta desde la hegemonía y encuentran refugio a su propia singularidad en las expresiones religiosas populares y las instancias que las posibilitan.

El contexto general donde ubicar estas expresiones religiosas populares es la desgracia humana, no fortuita, sino constante y cotidiana. Es decir, nuestra existencia es limitada, llena de afanoso trabajo, penalidades, una que otra recompensa fugaz y más trabajo. La vida humana es dura, se desarrolla en medio de una rudeza cruda y despiadada. La frase: "Dios perdona, pero el tiempo no" nos deja ver esa sabiduría popular de conciencia de un "algo" que está más allá de las voluntades -humana y divina- ¿el destino? que -como dijera el poeta árabe- "atropella a los hombres como un camello ciego". Luces y sombras se entreveran, la dicha y el sufrimiento se abonan y crecen a la par, no hay garantías ni recetas infalibles para prolongar la bienaventuranza y alejar la desgracia, una y otra nos esperan a la vuelta de la esquina y sobra decir que tal vez más frecuentemente sea la desdicha la que nos asalta en el camino de la vida.

Se trata de una esperanza caracterizada por seguir esperando contra toda esperanza. Es irracional, allende a la razón misma, es decir, no está bajo la impronta de una lógica estructural, sino que atiende a la necesidad de aferrarse a un sentido que mantenga a flote la existencia, en medio del colapso de los pilares que la mantenían significativa. No son las razones lógicas, coherentes y estructuradas las que importan, sino satisfacer una sed de sentido. El caos se vuelve a cosmificar. La vida vuelve a tener sentido y se puede reconfigurar el camino vital en las nuevas circunstancias de la vida en medio de las adversidades. Se trata de una verdadera lucha por el sentido de la vida en un esfuerzo cotidiano por significar los acontecimientos.

Louis Duch[275], fenomenólogo de la religión y monje benedictino contemporáneo, acuña el término de *trayecto vital*, para referir una línea temporal donde ocurren innumerables percances, imponderables e imprevistos que atentan contra la secuencia de un tránsito vital que está muy lejos de ser predecible, ordenado, llano y tranquilo. Esos imponderables (lo que aquí hemos llamado el "a pesar" o rescoldos trágicos) truncan proyectos, consecuciones, en un desarrollo vital donde un "No" es difícil de aceptar por las implicaciones que conlleva. Si la lógica racional, la ciencia y el sentido común dicen: "No", se recurre –mediante la fe y la esperanza- a aliados provenientes de otro ámbito de posibilidades: lo sagrado y el misterio. Desde esta perspectiva, la resignificación cotidiana de los acontecimientos "adversos" ayuda a "remendar" las rupturas en el trayecto vital, coadyuvando a la posibilidad de mantener proyectos, identidad, decisión en medio de la catástrofe. La dureza de la vida cotidiana, llevada a su extremo en las situaciones límite de la existencia, hace imperativo que se articule un sentido a los sinsabores experimentados: el dolor, la degeneración, el sufrimiento, la enfermedad, la privación, la guerra y la muerte, son experiencias que pueden ser antropológicamente aniquilantes. La asignación de sentido a estos episodios de la vida, ayuda a seguir tejiendo la trama del propio trayecto vital en concordancia con lo ya vivido, el angustioso presente de la turbulencia y el porvenir reconfigurado a la nueva situación que el tropiezo obligue. En este sentido, bien embonan aquí –nuevamente- las palabras de Emmanuel Levinas: "Distinguir en la quemadura del sufrimiento, la llama del beso divino. Descubrir el misterioso cambio del sufrimiento supremo en felicidad".[276]

Sin embargo, no somos ingenuos, y reconocemos que hay ciertos problemas implícitos en esta vivencia religiosa, inserta en las características culturales propias del hombre posmoderno, su apatía social y su afán de individualización aislante que disuelve toda posibilidad de interacción social. En este sentido, me

---

[275] *Cfr.* Lluis Duch, *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona, 2007.

[276] Emmanuel Levinas, "La experiencia judía del prisionero" en: *Escritos inéditos 1*, Trotta, Madrid, pp. 131-135. 2013: p. 134.

gustaría traer a colación el texto de Pablo Tirado Marro que se titula: *¿Religiosidad popular cristiana o neopaganismo tardomoderno aparentemente cristiano?*[277], el cual es un texto crítico que llamó fuertemente mi atención, pues ese "neopaganismo" al que hace referencia Tirado se acerca con mucho a lo que yo mismo he llamado "Religión posmoderna" en otros trabajos previos.[278]

En este escrito, el referido autor previene de ciertos elementos de riesgo o revisión que habrá que tomar en cuenta en el análisis de estos fenómenos religiosos populares en contextos urbanos posmodernos:

> […] Podemos acentuar el peligro de desvirtuar lo trascendente, permaneciendo en el nivel de la **inmanencia y ausencia simbólica**. El ser humano orientado exclusivamente por lo inmediato, pragmático y empírico suele acabar buscando/siendo un horizonte finito y superficial.
> La apelación a las relaciones interpersonales y la solidaridad pueden ser un refugio en el grupo inmediato que me satisface (recurso neopagano), encerrando detrás de sí, una **antropología individualista** que sólo reconoce lo otro en cuanto beneficioso para sí mismo. Así mismo puede ser un coladero de justificación de injusticias y no reconocer las interpelaciones del otro para mí.
> Es cierto que el cristianismo helenizado, precisamente ha helenizado, y en consecuencia transmitido, una religión del Logos, del concepto, de la doctrina, moral heterónoma y del ritualismo vacío y mágico, pero la religiosidad actual necesita de un **logos interno**, es decir, algo razonable, que garantice escapar de la superstición, del fideísmo, del fanatismo o de la credulidad.

---

[277] Pablo Tirado Marro, *¿Religiosidad popular cristiana o neopaganismo tardomoderno aparentemente cristiano?*, en: José Luis Alonso Ponga; David Álvarez Cineira; Pilar Panero García y Pablo Tirado Marro (Coordinadores), *La semana santa: antropología y religión en Latinoamérica*, t. I, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2008, pp. 59-69.

[278] *Cfr.* Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, "Presentación" en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (Coords.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, 2014, pp. 35-68; Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, Introducción: "Religiosidad popular en México y sus transformaciones de lo rural a lo urbano (contextualización ideológica de los exvotos)", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril: *Hierofanías de lo cotidiano: irrupciones de lo sagrado en la ordinariedad. Análisis de exvotos*, Senda Libre, México, 2018, pp. 7-15; Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, "ANÁLISIS INTERPRETATIVO DESDE LA FILOSOFÍA Y LA PSICOLOGÍA DE LA RELIGIÓN. *Entre el cobijo y el abandono en las encrucijadas de la existencia"* en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril: *Hierofanías de lo cotidiano: irrupciones de lo sagrado en la ordinariedad. Análisis de exvotos*, Senda Libre, México, 2018, pp. 45- 89. Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, "Apuntes teóricos pertinentes en el análisis interdisciplinar de la Religiosidad Popular en contextos urbanos: alcances, límites e implicaciones en la realidad social", en: Serrano, Emiliano y Gómez Arzapalo (Coords.), *Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad latinoamericana contemporánea*, San Pablo, México, 2018. En prensa.

La **emoción** y otras dimensiones afectivas son muy necesarias para la vivencia cristiana, pero por otra parte, y junto con la ausencia de ese logos interno, pueden derivar en una experiencia fácilmente manipulable y por supuesto alejada de una implicación socio-política. **La privatización de la religión, el relativismo y la falta del logos razonable** puede generar una religiosidad-humanidad-sociedad babilónica que lejos de ser tolerante e integradora, acabe en la división, exclusión y conflicto.[279]

[279] Pablo Tirado Marro, *Op. Cit.*, pp. 68-69.

XIII. DE LA TEORÍA AL APORTE CONCRETO: INICIATIVAS COLEGIADAS

13.1. El Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular[280]

El Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante", nace oficialmente el 31 de octubre de 2014 en el evento de presentación de esta instancia académica en el Auditorio Fray Bartolomé de Las Casas, en la Universidad Intercontinental.

Sin embargo, como todo nacimiento, fue culmen de un largo proceso de gestación donde las redes interpersonales e interinstitucionales jugaron un papel decisivo para configurar este Observatorio como lo que es: una instancia académica colegiada que respeta la proveniencia doctrinal, disciplinar e institucional de cada miembro, convirtiéndose en espacio de interacción de los congregados por un tema común, a saber, la religiosidad popular y problemas socio-culturales implícitos en ella.

La fecha de fundación fue escogida a propósito dada su cercanía con la fiesta de muertos en México, una de las principales fiestas populares de presencia ominabarcante en nuestro país.

Los miembros fundadores ya formábamos un grupo más o menos constante de participación académica en distintos foros desde hacía varios años. Dos vetas nos constituyeron fuertemente en este sentido:

1.) Los colegas antropólogos, etnólogos y etnohistoriadores que convivimos desde nuestra formación de posgrado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, bajo la tutela de la Dra. Johanna Broda en su seminario: "Organización Social y Cosmovisiones Prehispánicas". Desde esta veta nutrimos la reflexión con trabajos preferentemente enfocados

[280] Para el seguimiento de esta instancia puede consultarse el Blog de Religiosidad Popular en México: https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/
O bien, la siguiente liga: http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/observatorio-de-la-religiosidad-popular.html

en el mundo indígena mexicano y guatemalteco, con análisis teóricos que daban cuenta de nuestro trabajo de campo en comunidades indígenas, o bien, de ascendencia indígena. En este sentido vida rural en medio de cosmovisiones agrícolas. El fruto colegiado de esta interacción se condensa en los volúmenes colectivos que conforman una tetralogía publicada en México por Artificio Editores[281].

2.) La otra veta, fue el trabajo colegiado en la Universidad Católica *Lumen Gentium*, específicamente en la Maestría de Pastoral Urbana, que en numerosas ocasiones nos reunió por eventos, clases, exámenes profesionales; o bien, por proyectos de investigación. Desde esta veta, el enfoque fue orientado hacia los fenómenos religiosos populares en contextos urbanos. Los resultados de estos encuentros están también publicados en México en la editorial San Pablo[282].

Así, poco a poco en la interacción colegiada, los temas rurales y urbanos han sido tratados en el esfuerzo analítico de discernir las diferencias entre ambas realidades contextuales, pero también lanzando sugerencias iluminadoras desde los métodos aplicados desde uno u otro lado.

Teóricamente, este Observatorio reconoce que el análisis de los fenómenos religiosos populares necesariamente implica cuestiones de interculturalidad. La correspondencia de estas manifestaciones en constante referencia a la instancia oficial, de forma ya sea amigable o conflictiva, involucra segmentos sociales

---

[281] Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores. 2013; Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo D., y Alicia María Juárez Becerril, (Coords.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores. 2014; Alicia Ma. Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores. 2015; María Elena Padrón Herrera y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes, (coords.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores. 2015.

[282] Gómez Arzapalo, Emiliano, Serrano y Cruz (comps.), *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México, Editorial San Pablo. 2014; Serrano Sánchez, Jesús Antonio (Coord.), *Atención Pastoral a la Devoción a San Judas Tadeo*, México, Editorial San Pablo. 2014; Margit Eckholt y Stefan Silber (Coords.), *Vivir la fe en la Ciudad Hoy. Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa*, 2 tomos, México, Editorial San Pablo. 2014.

diversos que intervienen en la conformación de un todo. En Latinoamérica, la peculiaridad del proceso evangelizador implicó procesos culturales en las sociedades nativas que llevaron a una integración local del mensaje cristiano, reformulado desde los símbolos autóctonos, en una integración de ese mensaje en el proceso histórico propio de las culturas receptoras. Si se quiere, podría decirse que el mensaje cristiano se reformuló traduciéndose a un lenguaje entendible, coherente y significativo de acuerdo al horizonte de sentido propio de las culturas indígenas, que –de esta forma- se apropiaron del cristianismo desde su propio proceso selectivo y dinámico que logró integrarlo en su mundo simbólico desde su propio lenguaje religioso y entendimiento ancestral de lo sagrado.

Este tipo de fenómenos no son privativos de contextos indígenas, pues florecen en contextos semiurbanos y urbanos en sectores obreros, marginales o de una u otra forma segregados hacia la periferia. Sin embargo, también en esos contextos encontramos la distinción básica de sectores sociales que viven bajo parámetros centralizados y otros que se alejan de la interpretación centralizada en una referencia constante a ese centro pero viviendo una relación de cierta autonomía interpretativa validada no por la oficialidad sino por el grupo que localmente da fuerza y vigor a esa manifestación religiosa específica que le resulta significativa en su propio contexto histórico y realidad existencial concreta y particular.

Desde este punto de vista, el *Observatorio de la Religiosidad Popular* pretende ser una instancia catalizadora de las fuerzas ya presentes en la práctica docente de la Universidad Intercontinental, a través de los programas de licenciatura y posgrado de filosofía y teología. Los alumnos que atienden a estos programas, son en su gran mayoría formandos de diversas casas religiosas cuyos carismas los encausan a la primera línea de actividad evangelizadora, muchos de ellos con experiencia pastoral previa o con actividad pastoral paralela a su formación académica. Ellos son un gran impulso para concretar este proyecto que posibilita prolongar los lazos de interacción, intercambio de ideas, y posibilidades de colaboración, más allá del tiempo que dura su formación individual, creando

nexos fuertes con las comunidades de procedencia. A la par los docentes interesados en las temáticas afines contarán con un espacio de reflexión que pretende cristalizar sus aportes en publicaciones concernientes a estas temáticas que puedan generar un acervo de referencia para las futuras generaciones que compartirán este espacio académico.

Dada la naturaleza de la identidad de la Universidad Intercontinental, fundada por los Misioneros de Guadalupe, el papel que juegan los programas de filosofía y teología, no es para nada secundario, sino esencial en la vinculación de la academia y la vida cristiana comprometida a exaltar los valores humanos, su dignidad y sentido trascendente. Partiendo de lo anterior, este Observatorio pretende vigorizar las vías de intercomunicación entre la docencia y vida académica, con la actividad pastoral, en contextos marginales donde se requiere una reflexión profunda acerca de las posibilidades de acción y consecuencias sociales de la intervención pastoral, con miras a ganar en profundidad de entendimiento de la alteridad, su respeto y posibilidades no violentas de contacto intercultural e interreligioso. En todo sentido, estas pretensiones coadyuvarán a un óptimo desarrollo de la misión *ad gentes*, que en décadas recientes, ha venido integrando cada vez más, los soportes teóricos provistos por las Ciencias Sociales, como eficientes auxiliares en la prosecución de sus fines propios.

Así, me parece que este proyecto no es para nada sustentable en el aislamiento, pues desde su fundación nació como catalizador de fuerzas ya existentes y operantes en el campo académico, pastoral y de acción social, por lo tanto concluyo que está en completa sintonía con el ideario de la Universidad Intercontinental y los Misioneros de Guadalupe, en el proyecto actual de perfilar una identidad misionera de la UIC:

> Acorde con el ideario de la Universidad, y el origen misionero de nuestro Instituto, toca decir que la vocación a la cual queremos responder como institución de educación superior es la de velar y promover una cultura humanista en el más amplio sentido del término; una cultura que en el momento actual destaque los

> derechos humanos y los hábitos de la democracia de entre las diversas prácticas que constituyen la vida social.[283]

Desde las ciencias sociales, hay un interés enorme por entender, comprender y profundizar en estas expresiones religiosas populares, valorándolas como expresiones de identidad, cobijo y pertenencia social en contextos culturales muy castigados históricamente y relegados al desprecio, nulificación y abajamiento. Al mismo tiempo, también desde la labor pastoral de la iglesia, hay un genuino y sincero interés por valorar y compenetrarse en estas expresiones religiosas, tal vez no de todos los sectores y tendencias, pero es un sentir que crece entre muchos pastores interpelados por un ámbito social general de apertura y pluralidad.



Logo del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular

[283] *Cfr*. Consejo de Gobierno, Identidad Misionera de la Universidad Intercontinental, México, UIC, 2016, p. 6.

La creación de este Observatorio, nunca pretendió suprimir aquellas raíces de interacción natural y amistosa que de forma espontánea y personal surgieron, crecieron y se fortalecieron, dando muchos frutos académicos. Al contrario, el Observatorio nació como espacio aglutinador de esas fuerzas e iniciativas ya existentes, para ofrecer una instancia académica con cierta estabilidad que permitiera confluir esos esfuerzos ya cimentados desde otros proyectos institucionales. Así pues, sin interacción, este Observatorio simplemente se desvanecería, pues su ser se posibilitó gracias a la conjunción de esfuerzos preexistentes sin afán de exclusividad.

Es importante señalar que dada la característica antes resaltada, es casi imposible decir con justicia qué acontecimiento dio pie al surgimiento de nuestro Observatorio. Sin embargo, sí podemos apuntar que el 19 de octubre de 2012, se realizó en la UIC el evento: “La religión popular desde tres ángulos filosóficos”, al terminar dicho evento, en plática informal, el P. Martín Cisneros Carboneros M.G. expresó por vez primera públicamente la idea de crear un Observatorio de la Religiosidad Popular. Me parece oportuno recordar que fue precisamente durante la gestión del P. Martín como director de Humanidades de la UIC que este Observatorio se fundó, quedando la primera mesa directiva constituida por él como vocal, el Mtro. Higinio Corpus Escobedo como secretario y un servidor como presidente.

Volviendo a los eventos fundantes, cabe señalar que numerosos eventos académicos nos habían venido reuniendo a quienes acabamos siendo fundadores de esta instancia de forma sistemática desde hacía 6 años atrás de la fundación del ORP, entre ellos cabe mencionar: la *XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología* en el 2009, con el Simposium organizado por la Dra. Broda: “Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México”, y publicado bajo el mismo título[284]. Posteriormente, en el 2010 la *XXIX Reunión de Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología* en Puebla en el

[284] Johanna Broda (Coord.), *Religiosidad Popular y Cosmovisiones Indígenas en la Historia de México,* INAH- ENAH, Materiales de apoyo a la docencia/Bitácora, México. 2009.

Simposio: "Los divinos entre los humanos: los santos en contextos religiosos sincréticos en comunidades campesinas de origen indígena", que posteriormente catalizó en la publicación del libro colectivo: *Los Divinos entre los Humanos*[285]. La publicación del libro: *Fenómenos Religiosos Populares en América Latina. Análisis y Aportaciones Interdisciplinares*[286], constituyó una plataforma inicial para posteriores interacciones en este sentido. Los eventos organizados por la Maestría de Pastoral Urbana de la Universidad Católica *Lumen Gentium* han sido particularmente fructíferos: las "Jornadas de Estudios Urbanos" en el 2009, posteriormente en el 2010 el evento "Mayordomías en la Ciudad" y en el 2013 el encuentro "Religiosidad, mayordomías y fiscalías" cuyos resultados se condensan en el libro *Pastoral Urbana y Mayordomías*[287], además del Coloquio "Devoción a San Judas Tadeo" en el 2011, publicado más tarde como: *Atención Pastoral a la Devoción a San Judas Tadeo*[288]*.* En la ENAH, nos congregamos algunos de los que aquí participamos en el marco del II Congreso Internacional de Antropología Social con ocasión de la presentación del antes referido libro de *Los Divinos entre los humanos* y en este mismo sentido, el vínculo con la licenciatura de Antropología Social de la ENAH nos ha llevado también a la colaboración conjunta en el libro colectivo: *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*[289]. También cabe mencionar el *I Congreso de etnografía de la religión: santuarios y peregrinaciones*, en la BUAP en el 2013 en el Simposio: "El Culto a los Cristos desde la Cosmovisión Indígena Mesoamericana"*, y* que nos volvió a congregar en el 2014 en la XXX Reunión de Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología en Querétaro bajo el

---

[285] Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores. 2013.

[286] Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo D., y Alicia María Juárez Becerril, (Coords.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores. 2014.

[287] Gómez Arzapalo, Emiliano, Serrano y Cruz (comps.), *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México, Editorial San Pablo. 2014.

[288] Serrano Sánchez, Jesús Antonio (Coord.), *Atención Pastoral a la Devoción a San Judas Tadeo*, México, Editorial San Pablo. 2014.

[289] María Elena Padrón Herrera y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes, (coords.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores. 2015.

Simposio: “Los Cristos en la Vida Ritual de las Comunidades indígenas Mesoamericanas”, y cuyos frutos se concentran en la publicación del libro con este último título[290]. El evento de la Universidad Autónoma de Chapingo en el 2010: *Segundo Foro sobre diversidad e identidad cultural* en la Mesa: “Identidad en el color, ritos y ceremonias”. Los Tres Coloquios sobre *Cosmovisiones Indígenas* en la BUAP en las mesas organizadas por la Dra. Johanna Broda, en el 2008, 2009 y 2011, el primero de los cuales desembocó en el libro: *Cosmovisión Mesoamericana y Ritualidad Agrícola*[291]. El Congreso: *Vivir la Fe en la ciudad hoy. Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa,* del Proyecto internacional e interdisciplinario de investigación “Pastoral Urbana” (Universidad de Osnabrück / Alemania), también celebrado como el XI Seminario internacional e interdisciplinario del Intercambio cultural latinoamericano-alemán (ICALA / Universidad Iberoamericana). Programa Alumni DAAD-BMZ (Universidad de Osnabrück / Alemania) en las Instalaciones de la Conferencia Episcopal Mexicana, Lago de Guadalupe en el 2013. Publicado en el 2014 bajo la coordinación de Eckholt y Silber[292]. De relevante importancia fueron los dos *Encuentros Sobre la Religión Popular en el Mundo*, celebrados en el Museo del Carmen en el 2011 y el 2013, organizados por el INAH bajo la coordinación de la Dra. Yólotl González. Finalmente mencionaremos el *Coloquio-Homenaje: Pensamiento antropológico y obra académica del Dr. Félix Báez-Jorge*, organizado por el INAH-CIESAS-UV, celebrado en la Universidad Veracruzana en Xalapa, Ver. Merece mención aparte dado el continuo trato que en años pasados tuvimos varios de los miembros de este Observatorio de la Religiosidad Popular con el Dr. Báez-Jorge, quien con sus atinadas observaciones, pertinentes críticas y el tacto que siempre lo caracterizaron en esta discusión académica, nutrió,

[290] Alicia Ma. Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores. 2015.
[291] Johanna Broda y Alejandra Gámez (coords.) *Cosmovisión Mesoamericana y Ritualidad Agrícola, Estudios Interdisciplinarios y Regionales*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. 2009.
[292] Margit Eckholt y Stefan Silber (Coords.), *Vivir la fe en la Ciudad Hoy. Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa*, 2 tomos, México, Editorial San Pablo. 2014.

enriqueció y encauzó el posicionamiento teórico de varios de nosotros, por eso este libro que trata acerca de la Religiosidad Popular, no puede pasar sin mención justa del Dr. Báez-Jorge eminente pensador y referencia obligada al tratar acerca de estos temas en México.

Cabe mencionar también en este sentido el III Congreso de etnografía de la Religión: Santuarios y peregrinaciones en la BUAP en el 2015, varios de los coautores participantes aquí, nos congregamos en el Simposio: "Santos y Santuarios: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares"[293].

A lo largo de estos años de vida hemos realizado ocho reuniones plenarias, una exposición de códices indígenas y dos exposiciones fotográficas, a saber:

- Primera Reunión Plenaria, 18 de marzo de 2015. Universidad Intercontinental, Tema: *Identidad y Pertenencia al Abrigo de la Devoción*.[294]

- Segunda Reunión Plenaria, 30 de octubre de 2015. Universidad Católica *Lumen Gentium*, Tema: *Religiosidad Popular: reivindicación y pastoral*.[295]

- Tercera Reunión Plenaria, 1° de marzo de 2016. Museo Nacional de Antropología e Historia, Tema: *Festividades indígenas: culto y religiosidad*.[296]

- Cuarta Reunión Plenaria, 26 de octubre de 2016. Universidad Intercontinental, Tema: *Encuentros y desencuentros en las prácticas religiosas populares*.[297]

- Quinta Reunión Plenaria, 15 de marzo de 2017. Escuela Nacional de Antropología e Historia, Tema: *Religiosidad popular: poder, resistencia e identidad*.[298]

- Sexta Reunión Plenaria, 4 de octubre de 2017. Universidad Católica Lumen

[293] Actualmente en proceso editorial en el Dpto. de Publicaciones UIC, a salir a la luz en 2018.
[294] Disponible en línea en: http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2015/03/primer-evento-del-observatorio-de-la.html
[295] Disponible en línea en: http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2015/11/segunda-reunion-plenaria-del.html
[296] Disponible en línea en: http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2016/03/tercera-reunion-plenaria-del.html
[297] Disponible en línea en: http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2016/07/atenta-invitacion-la-cuarta-reunion_93.html
[298] Disponible en línea en: http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2016/11/atenta-invitacion-la-quinta-reunion.html

Gentium en coordinación con el Instituto de Cooperación América Latina-Alemania (ICALA), Tema: *Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad latinoamericana contemporánea.*[299]

- Séptima Reunión Plenaria, 14 de marzo de 2018. Universidad Intercontinental, Tema: *Religiosidad Popular y Semana Santa*.

- Octava Reunión Plenaria, 17 de octubre de 2018. Universidad Intercontinental, coordinada por los Misioneros Scalabrinianos, Tema: *Religiosidad Popular y Migración.*

- Exposición fotográfica: *La Cruz en la Vida de los Hombres de Maíz*[300]*.* Esta exhibición fotográfica coordinada por un servidor se integró como parte de los trabajos del Observatorio Intercontinental sobre la Religiosidad Popular, es un esfuerzo conjunto en interacción con los colegas provenientes de los ámbitos de la antropología, filosofía y teología que respondieron a la convocatoria de orquestar esta exposición[301], la cual se presentó originalmente en el Museo de los Misioneros de Guadalupe dentro de las instalaciones de la Universidad Intercontinental del 22 de febrero al 6 de mayo de 2016. Después de esto, se montó en la Dirección de Estudios Históricos del INAH en el Centro de Tlalpan, gracias a la gestión vinculatoria de la Dra.Alicia Ma. Juárez Becerril, del 31 de

[299] Disponible en línea en: http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2017/08/sexta-reunion-plenaria-del-observatorio.html

[300] Disponible en línea en: https://lacruzenlavidadeloshombresdemaiz.blogspot.com/
También en la sección de exposiciones fotográficas de la Biblioteca Virtual de Religión Popular: http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/
También el catálogo de la exposición en: https://issuu.com/ramirogomez9/docs/catalogo2017versionisuu

[301] Esta exhibición fotográfica reúne visualmente el trabajo etnográfico de varios autores que registraron –en diferentes momentos- rituales campesinos en contextos indígenas en México y Guatemala. Los protagonistas principales son la Cruz y el Maíz, personajes primordiales en la vida ritual contemporánea de estos grupos culturales que han sabido integrar sus cosmovisiones ancestrales en un cristianismo agrícola retocado localmente, generando una apropiación étnica de la religión cristiana desde su particularidad histórica y cultural. A pesar de la diversidad de casos expuestos, el conjunto de esta colección de fotografías evoca procesos sociales semejantes desde la integración local de elementos exógenos que llegan a internalizarse de tal forma en la vida íntima del pueblo, el cerro y la milpa, que terminan convirtiéndose en la vivencia de un cristianismo endógeno, valorado ya no como foráneo, sino propio y particular. La extrañeza inherente a la particularidad ritual presente en estas fotografías, esperamos despierte en el espectador la pasión y pasmo por la diferencia cifrada en términos de una amistosa interculturalidad. Son en todo sentido, verdaderas hierofanías de la alteridad y epifanías del Otro Rostro. Recordamos al lector que esta exposición es permanente en su formato virtual en la liga dada en la nota anterior.

octubre al 30 de noviembre de 2015. Hubo un evento académico el 23 de noviembre en esta sede donde se dictaron tres conferencias en torno a la temática propia de la exposición. Finalmente, gracias a la vinculación de la Dra. Ma. Elena Padrón Herrera, se montó en la ENAH en marzo de 2017, en el marco de la Quinta Reunión Plenaria del Observatorio Intercontinental sobre la Religiosidad Popular, que tuvo como sede anfitriona esta casa de estudios.

- Exposición fotográfica: *Especialistas rituales México-Guatemala: Dos miradas antropológicas de una historia compartida*, exhibida en el marco de la Cuarta Reunión Plenaria del ORP en la Universidad Intercontinental en octubre de 2016.[302]

En lo que toca al testimonio escrito de nuestras actividades como Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular “Alonso Manuel Escalante”, desglosamos cómo se han administrado los escritos en base a las reuniones previamente enunciadas:

- Fundación: se publicó un texto electrónico de fundación en formato PDF donde se contienen los idearios, objetivos, logo, acta de fundación y lista de miembros fundadores. Además se encuentran íntegros los textos de los panelistas que conformaron la mesa académica de fundación de este Observatorio.[303]
- Reuniones plenarias 1 y 2: publicadas en libro electrónico por la UIC bajo el título *Identidad y Pertenencia al abrigo de la devoción. Aportes para el estudio de la religiosidad popular.*[304]

[302] Disponible en línea en: http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2016/07/atenta-invitacion-la-cuarta-reunion_93.html
También en la sección de exposiciones fotográficas de la Biblioteca Virtual de Religión Popular: http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/

[303] Disponible en línea en: https://issuu.com/ramirogomez9/docs/orp_unido

[304] Disponible en línea en la liga:
http://www.mediafire.com/file/gjsd1nuvvc7mixt/Identidad+y+pertenencia.pdf
http://nebula.wsimg.com/31d8c46746e00f9ebfe1c8e93b2160e3?AccessKeyId=43C03CA1264B4C15147D&disposition=0&alloworigin=1
También aparecerá en la sección de libros de la Biblioteca Virtual de Religión Popular:

- Reuniones plenarias 3, 4 y 5: por publicarse en la *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018[305].
- Reunión plenaria 6: A ser publicada próximamente (2018-2019) por parte del proyecto de investigación; "Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad contemporánea" de la Universidad Católica *Lumen Gentium* en coordinación con el ICALA.[306]
- Reunión plenaria 7: A ser publicada próximamente por parte del Dpto. de Publicaciones UIC bajo el título: "Religiosidad Popular en la Semana Santa: casos y análisis diversos".[307]

Este amplio espectro de actividades conjuntas y sus frutos en eventos conjuntos de amplia envergadura y las publicaciones resultantes de los mismos, son testimonio fehaciente de la riqueza implicada en el diálogo abierto, interdisciplinar, respetuoso e incluyente, continuamente retroalimentado, inspirado e impulsado desde el aula.

En lo institucional, este proyecto acerca los centros de adscripción de los participantes, en vínculos que se entretejen a través de las personas comprometidas y auguran futuras participaciones entre las instituciones académicas involucradas: UIC, UPAEP, BUAP, ENAH, INAH, UNAM, Universidad Católica *Lumen Gentium*, Universidad Pontificia, La Salle Oaxaca, Universidad Anáhuac Oaxaca, UNACH, UAEMex, Universidad Veracruzana, Universidad de la Plata, Argentina, entre otras instancias como la Arquidiócesis de México, la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chis, la Diócesis de Ríobamba, Ecuador,

---

http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/

[305] Se sugiere al lector interesado estar al pendiente de la aparición de este número de VOCES en la pa´gina de publicaciones de la UIC: http://www.uic.edu.mx , O bien el la sección del ORP de: http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/

[306] Aparecerá en su momento en la sección de libros de la Biblioteca Virtual de Religión Popular: http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/

[307] Aparecerá en su momento en la sección de libros de la Biblioteca Virtual de Religión Popular: http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/

el Instituto de Teología Católica de la Universidad de Osnabrück y el Grupo Científico "Iglesia Mundial" de la Conferencia Episcopal Alemana, el ICALA[308], el CEIRC[309], el GIEIRP[310], el CENAMI[311] y el CEICUM[312]. Además del amplio abanico de comunidades religiosas participantes por su adscripción a las aulas de la Universidad Intercontinental: Misioneros de Guadalupe, Misioneros Scalabrinianos, Servidores del Verbo Divino, Servidores de la Palabra, Mercedarios, Paulinos, Franciscanos, Agustinos recoletos, Escolapios, Hermanas Misioneras para la Tarahumara y el Mundo, entre otras.

Así, nos congratulamos de que este Observatorio coadyuve a vigorizar las vías de intercomunicación entre la docencia y vida académica, con la actividad pastoral, en contextos marginales donde se requiere una reflexión profunda acerca de las posibilidades de acción y consecuencias sociales de la intervención pastoral, con miras a ganar en profundidad de entendimiento de la alteridad, su respeto y posibilidades no violentas de contacto intercultural e interreligioso.

Desde el momento inicial de este Observatorio (octubre 2014), cuando delegaron en mí la conformación del equipo inicial de investigadores que habríamos de echar a andar los trabajos de esta instancia académica, las sospechas mutuas se incrementaron, pues la propuesta venía auspiciada por una universidad católica y un instituto de vida apostólica, que acercándose a instancias tradicional y esencialmente laicas como la UNAM, el INAH, la ENAH, entre otras instituciones educativas y culturales gubernamentales, les extendía una invitación al trabajo conjunto y a compartir un espacio común como foro de interacción e intercambio de métodos, experiencias, datos, etc. en materia de religión.

En el acercamiento primero a los colegas cofundadores del ORP, fue un común denominador la sana sospecha y prudente distancia frente a lo que temían

---

[308] Instituto Cultural Alemán Latinoamericano.

[309] Centro de Estudios Interdisciplinarios de Religión y Cultura, A.C.

[310] Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular.

[311] Centro Nacional para la Ayuda de las Misiones Indígenas: Dependencia de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM).

[312] Centro de Estudios Interdisciplinarios de las Culturas Mesoamericanas, A.C.

fuera un intento de justificación *a priori* de las políticas eclesiásticas católicas frente al problema de la religiosidad popular.

Costó trabajo convencer a la mayoría de que el respeto interdisciplinar estaría garantizado, pues el ORP no es, ni pretende llegar a ser, una instancia confesional. No niega su origen institucional como parte de una universidad católica que se define a sí misma como universidad misionera, pero su esencia y vocación de universidad garantiza la diversidad y la posibilidad de interacción plural sin exigir al interlocutor la renuncia a su propia identidad (religiosa y profesional) para empatarse con la de la UIC.

En este sentido, lo hasta aquí expuesto, da fe de que a lo largo de estos años de vida de nuestro Observatorio nos hemos mantenido fieles a este principio de apertura e inclusión que estuvo en la base misma de nuestra fundación[313]. En estos años en que he tenido el privilegio de presidir el ORP así he podido constatarlo y doy fe de que la interacción interpersonal e interinstitucional ha sido sana, amistosa, espontánea, responsable con un compromiso social y en un ánimo constructivo de cooperación, intercambio y reciprocidad. El respeto mutuo

---

[313] Según puede verse en el Manifiesto leído y signado por los miembros fundadores del ORP el 31 de octubre de 2014 (extracto): "El Observatorio Intercontinental Alonso Manuel Escalante sobre la religiosidad popular ha sido creado, por la Dirección de Humanidades de la Universidad Intercontinental, como espacio de estudio, reflexión, investigación, intercambio de experiencias y propuestas, que llevan a descubrir y valorar, reconocer y conservar, defender y proponer interdisciplinarmente, el conjunto de las creencias selladas por Dios, las actitudes básicas que de estas convicciones se derivan y las expresiones culturales que legítimamente buscan alcanzar todos aquellos elementos esenciales, que desde la religiosidad popular, se orientan al cuidado del mundo y a la vida digna y plena de todo el ser humano y de todos los seres humanos. […] por ello, la Religiosidad Popular aquí es considerada no solamente como la búsqueda natural de la divinidad, por parte del ser humano, sino también como manifestación personal del Dios Viviente que inicia un diálogo de amor con la humanidad, para comunicar su Espíritu de verdad y revelarnos el misterio de su unidad y comunión. Presencia que descubrimos revestida en las formas históricas y culturales de cada pueblo. Somos conscientes que este misterio es tan rico y tan profundo que siempre nos supera pero que puede ser mayormente comprendido cuando se comparte con una actitud humilde y testimonial de quien siempre sabe aprender. […] En el espíritu de apertura, diálogo y reciprocidad, este Observatorio buscará compartir interdisciplinarmente los resultados de las tareas señaladas en el objetivo para analizar, desde las ciencias y desde la fe, las diversas formas culturales que el pueblo adopta legítimamente como expresión religiosa y modo de vivir su fe. Respetará la pluralidad ideológica y disciplinar y fomentará los puntos de encuentro y enriquecimiento recíproco. El Observatorio estará en comunicación continua con sus integrantes y se les convocará periódicamente para evaluar las tareas y resultados así como los proyectos para el crecimiento y profundización de las tareas propias. A todos los miembros, al inicio de cada año civil, se les dará a conocer el calendario de reuniones, así como los lugares y agendas a seguir. En caso de no poder asistir a esas reuniones, los miembros recibirán la información de todo lo relacionado con el buen desarrollo de las tareas del Observatorio. Habrá al menos una publicación anual que reúna los trabajos de los miembros".

entre colegas ha sido fundamental y ha permeado los espacios de interacción recíproca que han culminado en numerosos escritos, eventos, ponencias, etc. materializados desde los nichos institucionales de los miembros cuyos trabajos de investigación han sido generosamente socializados a través de este conducto del ORP. Ese respeto ha contribuido a un ambiente colegiado sano donde las posibilidades se comparten con miras a un objetivo común, más que luchar por afanes protagónicos.

El Observatorio de la Religiosidad Popular no inicia la reflexión acerca del tema de la religiosidad popular y procesos implícitos, sino que más bien, pretende arrancar la conjunción de esfuerzos preexistentes, ya iniciada con antelación desde la espontaneidad de las relaciones amistosas entre colegas, ahora tratando de ofrecerse como instancia que favorezca la sistematización de esos aportes y la consecución de las investigaciones en un espectro temporal mucho más amplio, logrando resultados de investigación de mayor envergadura. Esto se logrará en base a la coordinación de los colegas y sus instituciones que ya de suyo, y desde hace años, tienen proyectos afines a los problemas adyacentes a la religiosidad popular. Así, mediante el fortalecer los nexos y redes de trabajos de investigación que ya existen, la unión hace la fuerza, y el apoyo mutuo abre posibilidades no existentes en la singularidad solitaria.

No quisiera terminar esta presentación, sin recordar que las fuerzas catalizadoras que posibilitaron este Observatorio fueron:

- Las discusiones generadas en el aula entre los alumnos y sus profesores (específicamente los alumnos de las licenciaturas de filosofía y teología de la UIC; así como los alumnos de la Maestría de Pastoral Urbana de la Universidad Católica *Lumen Gentium*).
- La correspondencia en el interés de los formadores de las comunidades religiosas por vincular los estudios sobre religión, provenientes de las Ciencias Sociales y su interacción con la actividad pastoral, y en general con el proceso formativo religioso con miras a la pastoral (que implica la necesaria convivencia con estas manifestaciones religiosas populares).

- La convivencia entre colegas y su participación en equipo para coordinar, animar y dirigir las reuniones, simposios, eventos y publicaciones derivadas de esas interacciones interpersonales e interinstitucionales.
- El interés institucional por establecer una instancia seria y estable para dirigir y profundizar en estos temas de una forma sistemática, organizada y con resultados de divulgación reales y concretos.

Mientras estas fuerzas sigan confluyendo con caudales anchos, podremos prolongar la fructífera experiencia cuya muestra queda expresada en este breve escrito.

13.2. El Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular

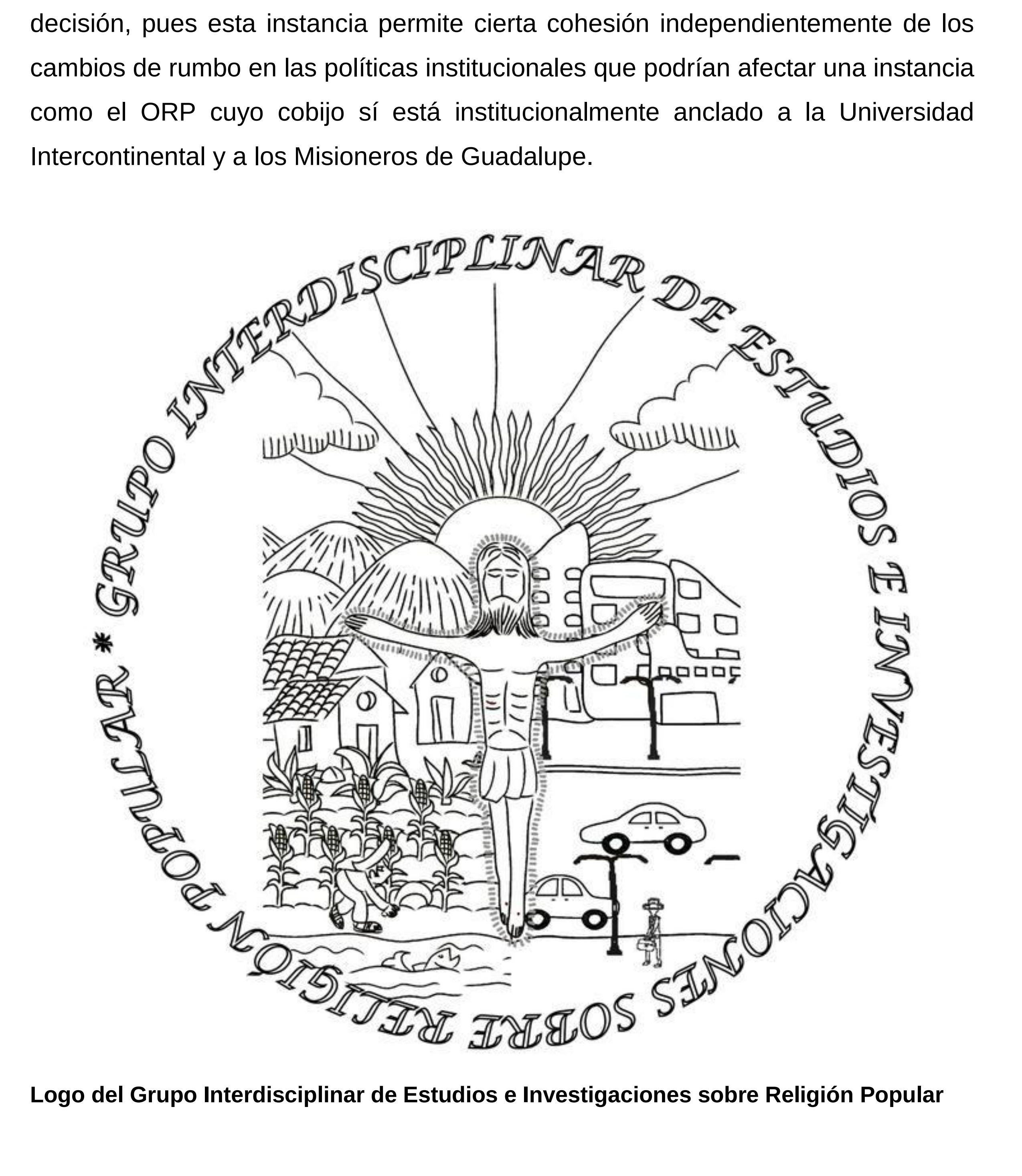
El *Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular*, nació en 2016 como instancia académica necesaria para catalizar proyectos gestados en el Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular que no encontraron cobijo institucional, o bien, requerían de flexibilidad, iniciativa y holgura que la institución no provee. Así pues es una instancia más libre de ataduras institucionales, lo cual le confiere una frescura que se traduce en agilidad para la consolidación de proyectos como la Biblioteca Virtual de Religión Popular, primera propuesta concreta de este Grupo, y de la cual se desprendería, tiempo después, el proyecto editorial Senda Libre, del que trataremos más adelante.

De esta forma, no repetiremos aquí todas las instancias previas de convivencia humana y académica que posibilitaron este grupo, baste decir que comparte la raíz con el ORP, del cual ya se ha explicitado bastante en el número previo. Cronológicamente, primero surgió el ORP y después el GIEIRP, solo me interesaría recalcar el aspecto colegiado y de interacción interdisciplinar responsable y respetuosa que ha sido la base fundante de estas instancias.

En todo caso nos pareció oportuno, dada la inestabilidad laboral de los

investigadores en sus distintos centros de adscripción institucional, contar con una instancia que no dependiera de ninguna institución, como garantía de contar con un centro de oparaciones estable que permaneciera a pesar de las adversidades laborales y los fortuitos cambios que inevitablemente se dan con el tiempo.

Hasta la fecha, ha sido reiteradamente confirmado el acierto de esta decisión, pues esta instancia permite cierta cohesión independientemente de los cambios de rumbo en las políticas institucionales que podrían afectar una instancia como el ORP cuyo cobijo sí está institucionalmente anclado a la Universidad Intercontinental y a los Misioneros de Guadalupe.



Logo del Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular

Los temas propios de la Religiosidad Popular y fenómenos sociales adyacentes desde el punto de vista de las ciencias sociales, inevitablemente generan fricción y polémica en la institución eclesiástica, y la postura oficial frente a estos problemas no es estable, sino que cambia y se modifica de acuerdo a las directrices de la iglesia universal y de los pastores de las iglesias particulares, por ello consideramos necesario mantener la posibilidad de apertura de líneas de comunicación interdisciplinar, creando esta instancia del GIEIRP, que -a pesar de mantener vivas las comunicaciones con todos los interlocutores involucrados- mantiene una sana distancia frente a la estructura eclesiástica y sus instituciones con una sana malicia anticipada frente a un posible cambio de escenario en cuanto a políticas y posturas frente a las manifestaciones religiosas populares.

13.2.1. La Biblioteca Virtual de Religión Popular[314]

La Biblioteca Virtual de Religión Popular surgió como primer producto del Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular. En primera instancia fue un proyecto que se pretendió catalizar en el Observatorio de la Religiosidad Popular, pero las trabas institucionales, de organigrama, y cuestiones legales implícitas, no hicieron posible que se consolidara allí.



Sitio Web de la Biblioteca Virtual de Religión Popular

[314] Para consultar esta biblioteca dirigirse a la siguiente dirección http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/

Esta Biblioteca es un sitio que nació a petición de propios alumnos y tesistas que demandaban un lugar desde el cual accesar a las publicaciones en torno al tema de la religiosidad popular, especialmente desde el enfoque e interacción de los miembros colegiados en el ORP y el GIEIRP, cuyas limitaciones en la difusión de sus trabajos hacían prácticamente imposible acceder a todos los materiales generados.

Cada autor ha dado sus textos, ya sea de libros, artículos, capítulos, tesis, reportes de investigación, escritos libres, etc. conservando plenamente sus derechos y respetándose también la fuente primaria de publicación, pero socializándolos generosamente en este sitio bajo las pestañas que aglutinan los artículos de revista por un lado, las tesis por otro, los libros por otro, etc. Dentro de esas pestañas, cada botón da el nombre del texto y al acceder se puede tener la información completa y el texto íntegro en formato pdf.

Sirve además este sitio como centro de aglutinamiento de proyectos afines, como el de Senda Libre, el ORP, etc., además de blogs de temática semejante y muy importante, las ligas a otras bibliotecas pertinentes a estos temas involucrados.

Esta biblioteca se enriquece cada semestre con los aportes de tesistas, profesores, investigadores y eventos académicos que se incluyen en las distintas secciones de la Biblioteca Virtual de Religión Popular.

13.2.2. El Proyecto Editorial Senda Libre[315]

El proyecto editorial Senda Libre se desprende de la Biblioteca Virtual de Religión Popular, como una instancia que de cobijo editorial a ciertos proyectos diversos (de muy variadas procedencias) que coadyuvan al entendimiento de los fenómenos religiosos populares y problemas sociales implícitos en las dinámicas socio-culturales que las posibilitan.

[315] Para consultar la producción de este proyecto editorial consultar:
http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/proyecto-editorial-senda-libre.html
https://gomezramiro5.wixsite.com/editorialsendalibre

En primera instancia amparó la sección de Cuadernos de Apuntes desde el Aula[316], la cual es una colección de Cuadernos compilados por profesores interesados en estas temáticas y cuyos coautores son los alumnos de licenciatura y posgrado que -bajo una temática común- y también bajo la tutela de su docente, presentan como trabajo final de alguna asignatura estos trabajos que al conjuntarse bajo un tema común, y el escrito de presentación del profesor, constituyen un aporte teórico-pedagógico muy valioso para las venideras generaciones que pueden disponer de este material previo y prolongar una discusión, que eventualmente consolide Escuela.

En este sentido, no puedo dejar de mencionar la importancia decisiva de este lugar de encuentro e interacción, pues los alumnos provienen de la Universidad Intercontinental, en sus escuelas tanto de filosofía como de teología a nivel licenciatura, y en nivel de posgrado, de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura. De la Universidad Católica Lumen Gentium, de las maestrías de filosofía,

---

[316] Al momento se encuentran publicados cuatro cuadernos y cinco más en prensa para salir a la luz a finales del 2018. Las ya publicadas son:
Aportes reflexivos al diálogo intercultural e interreligioso, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 1, México, 2018. https://issuu.com/ramirogomez9/docs/senda_libre_cuaderno_1
Interculturalidad en clave intersubjetiva, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 2, México, 2018. https://issuu.com/ramirogomez9/docs/cuaderno_2_senda_libre
Repensar lo sagrado desde otras coordenadas culturales, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 3, México, 2018. https://issuu.com/ramirogomez9/docs/cuaderno_3_senda_libre
Una reflexión crítica sobre el mestizaje, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 4, México, 2018. https://issuu.com/ramirogomez9/docs/cuaderno_4_senda_libre_mestizaje
Los que están en prensa, a poder ser consultados a finales del 2018 en:
http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/proyecto-editorial-senda-libre.html
https://gomezramiro5.wixsite.com/editorialsendalibre
son: *Implicaciones del antecedente indígena en el acontecimiento guadalupano (Y su olvido en la migración del símbolo al cobijo de la nación mestiza)*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 5, México, 2018. En conformación.
La posibilidad de creer "De otra forma": retos y perspectivas de la confrontación con la fe vivida desde la alteridad cultural, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 6, México, 2018. En conformación.
La religiosidad popular vista desde la teología y la pastoral: encuentros y desencuentros, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 7, México, 2018. En conformación.
La religiosidad popular entendida como problema intercultural y espacio privilegiado de diálogo interreligioso, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 8, México, 2018. En conformación.
La religiosidad indígena mexicana: pervivencias culturales en la concepción autóctona de lo sagrado, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 9, México, 2018. En conformación.
El problema del otro en la cultura, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 10, México, 2018. En conformación.

teología y pastoral urbana. Del ITAM del diplomado en Religiones, entre otras.



Logo del Proyecto Editorial Senda Libre

Habrá que apuntar que la materialidad es la base de nuestra acción en el mundo, y en ese sentido, no puedo negar el carácter pragmático que estuvo en la base de la creación de este proyecto editorial, pues las tremendas limitaciones financieras a la investigación y la publicación en la nueva configuración de las universidades ha hecho que los procesos editoriales o bien se extingan en algunos lugares, o bien se recorten significativamente en otros. Por ello, esos procesos editoriales -de suyo ya lentos por la minucia que requieren- se volvieron en el último lustro exasperadamente lentos, y si se buscan opciones privadas, exageradamente caros. Así pues, Senda Libre nace en medio del hartazgo de esas desaveniencias operativas que detienen por años los resultados de investigaciones oportunas realizadas ya de por sí sin apoyo institucional alguno. Por eso, la opción de publicación en línea está en la base, por la mera necesidad

material implícita, esperando en todo momento la buena fortuna de conseguir los recursos necesarios para dar el salto a la impresión en papel.

Bien, regresando a las secciones, después de los Cuadernos, surgieron dos más por las mismas necesidades y requerimientos que desde el aula se impusieron: 1.) La de Libros, para poder sacar los libros como tales que ya sean de autor único, o volúmenes colectivos, ofrezcan aporte al tema de interés del GIEIRP[317]. 2.) La sección de Antologías[318], la cual pretende contribuir en dos vertientes: a.) Antologías de autor único, donde investigadores ya con trayectoria, puedan ofrecer una selección representativa de su propia obra publicada en revistas, libros, capítulos de libros, reportes de investigación, etc. Ofreciendo al lector un panorama de su trabajo condensado en un solo sitio sin el inconveniente de los problemas de acceso a las fuentes originales. Esto para los estudiantes y tesistas es un apoyo invaluable, y b.) Antologías temáticas nutridas por varios autores, en las cuales el punto de reunión es un Tema o Problema común, y varios autores escriben un artículo al respecto presentando su perspectiva teórica aplicada al efecto.

[317] Al momento solamente hay dos, uno es éste, el otro es: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril: *Hierofanías de lo cotidiano: irrupciones de lo sagrado en la ordinariedad. Análisis de exvotos*, Senda Libre, México, 2018, pp. 7-15. ISBN: 978-607-29-0994-6. Disponible en línea en: https://issuu.com/ramirogomez9/docs/libro_exvotos_hierofanias_de_lo_cot

[318] Al momento se cuenta con tres, a saber: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, *Diez años de reflexión sobre la religiosidad popular desde la antropología y la filosofía. Selección de Textos I (Parte Teórica)*, Senda Libre, Colecc. Antologías, Antología no. 1, México, 2018.
https://issuu.com/ramirogomez9/docs/antologia_gomez_arzapalo_sl_1
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, *Diez años de reflexión sobre la religiosidad popular desde la antropología y la filosofía. Selección de Textos II (Casos específicos)*, Senda Libre, Colecc. Antologías, Antología no. 2, México, 2018.
https://issuu.com/ramirogomez9/docs/antologia_gomez_arzapalo_sl_2
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, *Presentación del proyecto: Observatorio de la Religiosidad Popular. Selección de textos a cuatro años de su fundación,* Senda Libre, Colecc. Antologías, Antología no. 2, México, 2018.
https://issuu.com/ramirogomez9/docs/antologia_gomez_arzapalo_sl_3

Bibliografía

Aguado, José Carlos y Portal, María Ana

1992, *Identidad, ideología y ritual*, UAM, México

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1967, *Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica,* INI-SEP, México, 1967.

1992, *Zongolica*. *Encuentro de dioses y santos patronos*, UV-FCE-INI, México.

Álvarez Munárriz, Luis

2008 "Religiosidad Popular en la región de Murcia" en: José Luis Alonso Ponga; David Álvarez Cineira; Pilar Panero García y Pablo Tirado Marro (Coordinadores), *La semana santa: antropología y religión en Latinoamérica*, t. I, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, pp.93-102.

Amegeiras, **A.**

2006 "Religiosidad popular y MERCOSUR: fecundidad y pluralidad de lo religioso en el cono Sur de América Latina", en: Scannone, J. C., García Delgado, D, *Ética, desarrollo y región. Hacia un regionalismo integral*, Buenos Aires, Argentina, pp. 375-385.

Arizmendi, Felipe

2008, "Jesucristo, los símbolos, mitos y ritos indígenas", ponencia presentada en la Asamblea Nacional de Pastoral Indígena el 16 de enero de 2008 en México, D.F. Publicación electrónica disponible en:

www.celam.org/documentacion/210.doc

Auerbach Benavides, Cristina

2013 "Una iglesia con el rostro encarbonado", en: *Revista Magis*, Guadalajara, ITESO, núm. 434, junio-julio de 2013, p. 37.

Ayala Calderón, Javier

2010 *El Diablo en la Nueva España*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato.

Báez-Jorge Félix

1992, *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*, Universidad veracruzana, Xalapa.

1994, *La Parentela de María, cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

1995, "Los santuarios mexicanos: religión popular, región e identidad", en: *La Palabra y el Hombre*, octubre-diciembre 1995, no. 96, p. 45-56, Xalapa, Universidad Veracruzana.

1998, *Entre los naguales y los santos (religión popular y ejercicio clerical en el México indígena)*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2000a, *Los oficios de las diosas. (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, 2ª ed., Universidad Veracruzana, Xalapa.

2000 b, "Cinco siglos de intolerancia (de la satanización de los dioses mesoamericanos a la persecución de las devociones populares)", en: La Palabra y el Hombre, julio-septiembre 2000, no. 115, Universidad Veracruzana, p. 7-23.

2003, *Los disfraces del diablo*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2006a, *Olor de Santidad. San Rafael Guízar y Valencia: articulaciones históricas, políticas y simbólicas de una devoción popular*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2006 b "Chalma y los santos hipostasiados", Comentarios a la Ponencia de Ramiro Gómez Arzapalo: *Imágenes de santos en el contexto de la Religiosidad Popular*, Coloquio Interno del posgrado en Historia y Etnohistoria, ENAH, México.

2009a, "El poder y los instrumentos de la fe (San Rafael Guízar y Valencia en el entramado del Catolicismo Social)", *Pensamiento religioso y espacio de poder*,

Félix Báez-Jorge, Rogelio de la Mora, Guadalupe Vargas y José Velasco Toro (coords.), Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México: 150-214.

2009b, "En torno a la noción de lo sagrado en la cosmovisión mesoamericana", *Cosmovisión Mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, Johanna Broda y Alejandra Gamez (coords.), BUAP, Puebla: 25-44.

2010, "Los nuevos avatares de *Homshuk* (Inculturación litúrgica y transformación simbólica de una deidad mesoamericana del maíz, en el marco de la teología de la liberación)", *San Juan Diego y la Pachamama*, Félix Báez-Jorge y Alessandro Lupo (coords.), Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México: 196-247.

2011, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2013a, *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos?*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2013b, "Núcleos de identidad y espejos de alteridad. Hagiografías populares y cosmovisiones indígenas", en: Gómez Arzapalo, Ramiro (Comp.), *Los Divinos entre los Humanos,* México, Artificio Editores, pp. 23- 40.

Báez-Jorge, Félix y Millones, Luis

2014, *Avatares del demonio en Mesoamérica y los Andes*, libro electrónico, Amazon.

Bartolomé, Miguel Alberto

1997, *Gente de costumbre y gente de razón*, s. XXI-INI, México.

Bartra, R.

1997 *El Salvaje Artificial*, Ediciones ERA, México.

1998 *El Salvaje en el espejo*, Ediciones ERA, México.

Batalla, Bonfil

1971 *Introducción al Ciclo de Ferias de Cuaresma en la región de Cuautla*.

Bauer, Brian y Stanish, Charles

s/f *Las islas del Sol y la Luna. Ritual y peregrinaje en los antiguos Andes,* CBC.

Bech, Julio Amador; Hernández, Quintero; Arllette, Jennie

2012 "La humanidad de lo humano. Aproximaciones a la antropología de Lluís Duch", en: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales,* México, UNAM, vol. LVII, núm. 216, 2012. pp. 25-40.

Benedicto XVI

2007, *Discurso* durante la sesión inaugural de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, 13 de mayo 2007.

2010, C*arta del Santo Padre Benedicto XVI a los seminaristas*, 18 de octubre de 2010, Cd. Del Vaticano. Publicación electrónica disponible en: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2010/documents/hf_ben-xvi_let_20101018_seminaristi_sp.html

Bergoglio, Jorge Mario

2007 *Discurso* tenido en Aparecida (Brasil) en calidad de presidente de la Conferencia Episcopal Argentina, en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. (http://www. Arzbaires.org.ar).

2008 "Cultura y religiosidad popular. Religiosidad popular como inculturación de la fe". Conferencia 19 de enero de 2008.

Boasso, Fernando

1982 *Reflexiones sobre la fe del pueblo*, en: "Sedoi-Documentación", Bs. As., pp. 66-67.

Boff, Leonardo

1992 *Quinientos años de evangelización. De la conquista espiritual a la liberación integral*, Sal Terrae, Santander.

2000 "Ratzinger… ¿exterminador del futuro? Sobre la *Dominus Iesus*", en: *Revista electrónica Koinonia:* *http://www.servicioskoinonia.org/relat/233.htm*

Botero Villegas, Luis Fernando

1991 "La Iglesia y el indio en la colonia. Una lectura a los Sínodos Quitenses de 1570, 1594 y 1596", en *Política indigenista de la iglesia en la colonia*, Quito, Abya-Yala, pp 55-143.

1992 *Indios, tierra y cultura*, Quito, Abya-Yala.

2003 *Para que respeten. Historia y cultura entre los Awá del suroccidente colombiano*, Medellín, Diócesis de Tumaco-MISEREOR.

2005 *De negros a afros. Ley 70, poder e identidades negras en el Pacífico sur de Colombia*, Medellín, Diócesis de Tumaco-MISEREOR.

2008 "Los Awá y sus relaciones religiosas fronterizas", *Revista Indiana*, Nº 25, pp 9-26, Berlín.

2011 "Algunos elementos religiosos del pueblo Awá del suroccidente colombiano. Una aproximación etnográfica", *Gazeta de antropología,* N° 27-2, edición electrónica, www.ugr.es

2012 *Sociedad, cultura y religión. El hecho religioso en los ɫngal awá del suroccidente colombiano. Aproximaciones,* Leipzig, Editorial Académica Española.

2014 "El hecho religioso en los Inkal Awá del suroccidente colombiano" en: Gómez Arzapalo y Juárez Becerril (Comps.), *Fenómenos Religiosos Populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, pp.205- 253.

2017 "La vida social y religiosa de los Inkal Awá del suroccidente colombiano y sus relaciones con la Iglesia Católica de las diócesis de Tumaco e Ipiales" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Observatorio de la Religiosidad

Popular-Universidad Intercontinental.

2018a "Semana Santa en Yaruquíes, Ecuador", en: *La religiosidad popular vista desde la teología y la pastoral: encuentros y desencuentros*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 7, México, 2018. En conformación.

2018b "¿Carnaval, *Pawkarraymi* o una "invención de la tradición" en Ecuador?", en: *La religiosidad indígena mexicana: pervivencias culturales en la concepción autóctona de lo sagrado*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 9, México, 2018. En conformación.

2018c "Capitalismo, avaricia y espiritualidad indígena. Una reflexión oportuna desde la economía política, la filosofía y la antropología", en: Revista *Intersticios*, número dedicado a: *Religión y Cultura: cimientos terrenales de lo sagrado. Aportes interdiscipinarios al estudio de la religión como parte integral de la Cultura,* Universidad Intercontinental, año 23, # 48, enero-junio 2018. En prensa.

2019 "Semana Santa en Yaruquíes, Ecuador", en: *Religiosidad Popular en la Semana Santa. Casos y análisis diversos*, UIC, México. En prensa.

Bravo Pérez, Benjamín

1986 *La religiosidad popular*, Credo, México.

2013 (Coord.), *Para comprender la Iglesia de Casa*, Verbo Divino, Navarra.

2014 a "Reflexión sobre la Religiosidad Popular desde la experiencia pastoral" en: Gómez Arzapalo, Emiliano, Serrano, y Cruz (Comps.) *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México, Editorial San Pablo, pp. 183-185.

2014 b "Las culturas religiosas, puerta actual de entrada para la Pastoral Urbana" en: *Vivir la fe en la Ciudad hoy*, México, Editorial San Pablo, t. I, pp. 117-125.

Brenner, Anita

1929 *Ídolos tras los Altares*. México, Editorial Domés.

Broda, Johanna

2001a "Introducción" en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* pp. 15-45, CONACULTA-FCE, México.

2001b "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.): *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México:* 165-328*.* CONACULTA-FCE, México.

2004a "Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexica", en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*: 35-60. INAH-IIH/UNAM, México.

2004b "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en una perspectiva histórica", en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*: 61-82. INAH-IIH/UNAM, México.

2007 a "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México", Ponencia presentada en la *XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Centro Histórico de la Ciudad de México, 9 de agosto.

2007b "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días", en *Diario de Campo*, Coordinación Nacional de Antropología, INAH, México, num. 93: pp.68-77, julio-agosto 2007.

2007c "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México", Ponencia presentada en la *XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Centro Histórico de la CDMX, 9 de agosto de 2007.

2009 "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México", en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas de México,* inah/enah, México: 7-19.

2013 "Presentación", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, *Los Divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 7-10.

2018a "La fiesta de la Santa Cruz y su transformación en el mundo indígena

Americano", en: *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018.

2018b "Las cosmovisiones indígenas de México y la religiosidad popular: poder, resistencia e identidad", en: *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018.

Broda, Johanna y Gámez, Alejandra (coords.)

2009 *Cosmovisión Mesoamericana y Ritualidad Agrícola, Estudios Interdisciplinarios y Regionales*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Brotherston, Gordon

1997 *La América Indígena en su Literatura: Los Libros del Cuarto Mundo.* México, Fondo de Cultura Económica.

Büntig, Aldo

1969 *El Catolicismo popular en Argentina*, Ed. Bonum, Cuaderno I, sociológico, Bs. As., p. 20.

Calvo, T.

1997 "Milagros, Milagreros y retablos: Introducción al estudio de los exvotos del occidente de México". En *Los exvotos del occidente de México*. Centro de estudios mexicanos y centroamericanos. (doi:10.4000/books.cemca.411)

Camargo, Procopio

1967 "Essai de typologie du catholicisme brésilien", en: *Social Compass*, 14, pp. 399-422.

Cancian, Frank

1989 *Economía y Prestigio en una comunidad maya: el sistema religioso de cargos en Zinacantán*, tr. de Celia Paschero, CONACULTA-INI, México.

Carrasco, Pedro

1976 *El catolicismo popular de los tarascos*, SEP-SETENTAS, 298, México.

1991, "Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las comunidades indígenas", en: Suárez, Modesto (coord.), *Historia, antropología y política. Homenaje a Ángel Palerm,* Alianza Editorial Mexicana, México, pp. 306-326.

Carvajal, Luis de

1989, *Esta es nuestra fe: teología para universitarios*, Sal Terrae, Santander.

1993, *Ideas y creencias del hombre actual*, Sal Terrae, Santander.

1993, *Evangelizar en un mundo postcristiano*, Sal Terrae, Santander.

Cassidy, Sheila

1992 *La Gente del Viernes Santo*, Sal Terrae, Santander.

Celan, Paul

1999, “Salmo”, en: *Obras Completas*, tr. José Luis Reina Palazón, Madrid, Trotta, pp. 161-162.

Cervantes Saavedra, Miguel de

s/f, *El Quijote de la Mancha*, México, SEP.

Cohen, Elisa

2012 “Una sintaxis del más allá: transgresión y religiosidad popular judía en un caso argentino”, en: *Cuadernos Judaícos*, no. 29, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, diciembre de 2012, pp. 84-103.

Comblin, José

1968 "Para una tipología do catolicismo no Brasil", en: *Revista eclesiástica Brasileira*, 28, pp. 46-73.

Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM)

1955 *Documento final de la Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Río de Janeiro, Brasil.
http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Rio.pdf

1968 *Documento final de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Medellín, Colombia.
http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf

1979 *Documento final de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Puebla, México.
http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf

1992 *Documento final de la Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Santo Domingo.
http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf

2007 *Documento final de la Quinta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Aparecida, Brasil.
http://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf

Congregación para la doctrina de la fe

2000 *Declaración Dominus Iesus sobre la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia.*
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_sp.html

Cruz Mejía, Miriam Guadalupe

2011*Cultura y Religiosidad Popular: Participación juvenil en la escenificación de Semana Santa en Iztapalapa*, México, El autor-ENAH, Tesis de Licenciatura en Antropología Social.

2014 a (Coord. Junto con Gómez Arzapalo, Emiliano y Serrano) *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México, Editorial San Pablo.

2014 b "Con sabor a Religiosidad Popular, experiencias de organización familiar en Iztapalapa" en: Gómez Arzapalo y Juárez Becerril (Comps.), *Fenómenos Religiosos Populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, pp.291-309.

2016 "Iztapalapa por Ixtapalapa: controversias históricas y religiosas en torno a la identidad del pueblo" en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 227-251.

2017 "Santa Barbara y sus barbaritas, imaginarios religiosos barriales en el pueblo de Ixtapalapa, D.F." en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.

2018 "¡Ah que bárbaras, las de Ixtapalapa!", en: *La posibilidad de creer "De otra forma": retos y perspectivas de la confrontación con la fe vivida desde la alteridad cultural*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 6, México. En conformación.

De la Torre, Renée

2012 "La religiosidad popular como "entre-medio" entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada", en: *Civitas*, Revista de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica de Río Grande, Porto Alegre, vol. 12, num. 3, septiembre a diciembre de 2012, pp. 506-521.

Derridá, Jaques

2002 *Schibboleth. Para Paul Celan*, Madrid, Arena Libros.

Di Sarli, María Cristina

2008 “Semana Santa en Tilcara. Transformación, resignificación y sincretismo en Latinoamérica” en: José Luis Alonso Ponga; David Álvarez Cineira; Pilar Panero García y Pablo Tirado Marro (Coordinadores), *La semana santa: antropología y religión en Latinoamérica*, t. I, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, pp. 115-124.

Duch, Lluis

2007, *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona.

Durán, Fray Diego

2002 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Eckholt, Margit y Silber, Stefan (Coords.)

2014 *Vivir la fe en la Ciudad Hoy. Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa*, 2 tomos, México, Editorial San Pablo.

Emiliano Flores, Alejandro Gabriel

2014 a “Introducción: ¿Depurar la Mayordomía? Pastoral urbana, imaginarios sociales y vida cotidiana” en: Gómez Arzapalo, Emiliano, Serrano, y Cruz (Comps.) *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México, Editorial San Pablo, pp. 7-18.

2014 b “Retos pastorales de las unidades habitacionales” en: *Vivir la fe en la Ciudad hoy*, México, Editorial San Pablo, t. II, pp. 311-328.

2014 c “Todos de regreso en casa. Día de muertos en popoloca” en: Gómez Arzapalo y Juárez Becerril (Comps.), *Fenómenos Religiosos Populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores,

pp. 367-383.
2016 “Religión, religiosidad popular, identidad e imaginarios” en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 337-355.
2017 “Miedo y Salvación. Acercamiento psicosocial a la Religión, *misión* y religiosidad popular” en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.
2018a, “Santo, santuario y peregrinaje en la urbe. Cristo, Rey del Universo de la colinia Leyes de Reforma, Iztapalapa, CDMX”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.
2018b “Aproximación a la Religiosidad Popular Urbana”, en: Gómez Arzapalo, Ramiro; Serrano, Jesús; y Emiliano, Alejandro (Coords.), *Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad latinoamericana contemporánea*, San Pablo, México. En prensa.
2018c “La tiranía de la fascinación. Representación social de la pastoral en alumnos de teología de la UCLG”, en: *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018.
2018d “Hacia una religiosidad popular urbana”, en: *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018.
2019 “Semana Santa en Cristo Rey, Leyes de Reforma, CDMX. Peripecias de ingreso a la vida cotidiana de la Religiosidad Popular”, en: *Religiosidad Popular en la Semana Santa. Casos y análisis diversos*, UIC, México. En prensa.

Escamilla Udave, Jorge
2008, *La devoción en escena. Loa en honor a San Isidro Labrador*, Xalapa, Editora

de Gobierno del estado de Veracruz.

2009, “Religiosidad Popular y teatro indígena en el centro de Veracruz”, en: Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, pp. 51-61, ENAH-INAH, México.

2012, *Catecismo visual: religiosidad popular y teatro indígena en el Centro de Veracruz,* Tesis de Doctorado presentada en la División de Estudios de Posgrado, ENAH, México.

2013, “El camino de los santos entre los totonacos de la región misanteca”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 107-125.

2018, “Oratorios familiares de Xalapa, Veracruz: ¿Santuarios provisionales durante el conflicto religioso?”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

Florescano, Enrique

1999 *Memoria Indígena*, Taurus, México.

Fornet Betancourt, Raúl

1994 *Filosofía intercultural*, Universidad Pontificia de México, México.

Gámez Espinosa, Alejandra y Correa de la Garza, Mayra Angélica

2011 *El maíz y los muertos. Cosmovisión y ritualidad en la comunidad ngigua de San Marcos Tlacoyalco*, ponencia presentada el 7 de diciembre de 2011 en la BUAP, en el marco del I Congreso Internacional de Estudios Antropológicos sobre Puebla. Simposio 12: Cosmovisión en torno al maíz, la tierra y el agua en Puebla.

García Canclini, Néstor

2002 *Culturas populares en el capitalismo.* México, Grijalbo.

García Macías, Aurelio

2010 *Armonización entre la liturgia y la piedad popular en Semana Santa*, en: José Luis Alonso Ponga; David Álvarez Cineira; Pilar Panero García y Pablo Tirado Marro (Coordinadores), *La semana santa: antropología y religión en Latinoamérica*, t. II, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, pp. 27-38. Pag. 28.

García Mora, Carlos

2003 "Visita de un aprendiz a los maestros floreros de Iztapalapa (testimonio de una experiencia antropológica)", en: *Cuicuilco*, año/vol. 10, número 28, México, may-ags 2003.

Garrido Aranda, Antonio

2013 *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*, UNAM-IIA, México.

Giménez, Gilberto

1978, *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México.

1993, "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa", en: Gillermo Bonfil Batalla (coordinador), *Nuevas identidades culturales en México*, CNCA, México.

2000, "Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural", en: *Globalización y regiones en México*, pp. 19-50, UNAM/Porrúa, México.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso

2004 Mayordomos, santos y rituales en Xalatlaco, estado de México, reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular, ENAH, tesis de maestría en Historia y Etnohistoria, México.

2007 Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma: mudos predicadores de otra historia, ENAH, tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria,

México.
2009 *Los santos, mudos predicadores de otra historia*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.
2010 "Los santos y sus ayudantes. Mayordomías en Xalatlaco, México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular", en *Gazeta de Antropología* (Granada), No. 26/1, URL: http://hdl.handle.net/10481/6774.
2012 *Los santos indígenas: entes divinos populares bajo sospecha oficial*, Berlín Editorial Académica Española.
2013 "Los santos, vecinos presentes, enigmáticos pero confiables", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 41-72.
2014a "Análisis de las manifestaciones religiosas populares: aportes fenomenológicos", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, pp. 35-68.
2014b "Presentación", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, pp. 9-24.
2015 "*Cristos, santuarios y jerarquías sagradas en Chalma, Amecameca, Mazatepec y Tepalcingo*" en: Alicia Ma. Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores, pp. 73-116.
2016 a "Canonizaciones populares en América Latina: juegos de poder y referentes de identidad" en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 83-108.
2016 b "Presentación" en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 7-26.

2017a "Introducción. (Perfilando discusiones sinceras para heridas abiertas: La religiosidad Popular *ad intra* y *ad extra* de la Iglesia)" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental, pp. 8-33.
2017b "Procesos de identidad y diferencia en las dinámicas religiosas populares. La Iglesia en contextos sociales diversos y la construcción del ámbito nosotros-ellos" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental, pp. 37-72.
2017c "Cimientos terrenales de la sacralidad: entre la trascendencia deseada y la inmanencia insoslayable. Aportes al estudio religioso desde lo popular", en: Guadalupe Vargas Montero (Coordinadora), *Pensamiento antropológico y obra académica de Félix Báez-Jorge. Homenaje*, UV, Colecc. Biblioteca, Xalapa, 2017, pp. 509-537.
2017d Presentación: Revista *Intersticios*, número dedicado a: *Religiosidad Popular y procesos sociales implícitos. Reflexión teórica de las repercusiones sociales de las expresiones religiosas*, Universidad Intercontinental, año 22, # 47, julio-diciembre 2017. En prensa.
2017e "Escenas de Religiosidad Popular en el Muralismo Mexicano: Hacia la Construcción de una Identidad Nacional Sobre Ciertos Consensos Sociales", en: Revista *Intersticios*, número dedicado a: *Religiosidad Popular y procesos sociales implícitos. Reflexión teórica de las repercusiones sociales de las expresiones religiosas*, Universidad Intercontinental, año 22, # 47, julio-diciembre 2017. En prensa.
2018a, "Introducción. Santuarios y peregrinaciones: reflejos de la eternidad en el reino de este mundo", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

2018b, “Procesiones y santuarios, sus santos y sus jerarcas: disputas por el entendimiento y el control de lo sagrado en la lógica de la religiosidad popular”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

2018c Introducción: “Religiosidad popular en México y sus transformaciones de lo rural a lo urbano (contextualización ideológica de los exvotos)”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril: *Hierofanías de lo cotidiano: irrupciones de lo sagrado en la ordinariedad. Análisis de exvotos*, Senda Libre, México, 2018, pp. 7-15.

2018d “ANÁLISIS INTERPRETATIVO DESDE LA FILOSOFÍA Y LA PSICOLOGÍA DE LA RELIGIÓN. *Entre el cobijo y el abandono en las encrucijadas de la existencia”* en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril: *Hierofanías de lo cotidiano: irrupciones de lo sagrado en la ordinariedad. Análisis de exvotos*, Senda Libre, México, 2018, pp. 45- 89.

2018e “Apuntes teóricos pertinentes en el análisis interdisciplinar de la Religiosidad Popular en contextos urbanos: alcances, límites e implicaciones en la realidad social”, en: Serrano, Emiliano y Gómez Arzapalo (Coords.), *Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad latinoamericana contemporánea*, San Pablo, México, 2018. En prensa.

2018f “Notas básicas a considerar en la reflexión interdisciplinar sobre la religiosidad popular como problema socio-cultural*”* en: *Apuntes sobre la Misión: Religiosidad Popular*, Cuaderno no. 3, México, Misioneros de Guadalupe-Comisión de Reflexión de la Misión *Ad Gentes* (COREMAG), pp. 9- 36.

2018g Presentación: *Aportes reflexivos al diálogo intercultural e interreligioso*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 1, México, pp. 7-21. (https://issuu.com/ramirogomez9/docs/senda_libre_cuaderno_1)

2018h Presentación: Revista *Intersticios*, número dedicado a: *Religión y Cultura: cimientos terrenales de lo sagrado. Aportes interdiscipinarios al estudio de la*

religión como parte integral de la Cultura, Universidad Intercontinental, año 23, # 48, enero-junio 2018. En prensa.

2018i "Luchas por la Legitimidad del Poder en el Estado Mexicano: Benito Juárez y su incautación simbólica a la Iglesia", en: Revista *Intersticios*, número dedicado a: *Religión y Cultura: cimientos terrenales de lo sagrado. Aportes interdiscipinarios al estudio de la religión como parte integral de la Cultura,* Universidad Intercontinental, año 23, # 48, enero-junio 2018. En prensa.

2018j "Apuntes teóricos pertinentes en el análisis interdisciplinar de la Religiosidad Popular en contextos urbanos: alcances, límites e implicaciones en la realidad social", en: Serrano, Emiliano y Gómez Arzapalo (Coords.), *Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad latinoamericana contemporánea*, San Pablo, México, 2018. En prensa.

2018k Introducción: "El problema esencial de la cultura en perspectiva intercultural: el otro" en *Interculturalidad en clave intersubjetiva*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 2, México, pp. 7-18. (https://issuu.com/ramirogomez9/docs/cuaderno_2_senda_libre)

2018l "Cultura, interculturalidad e inculturación. Reflexión en perspectiva Latinoamericana" en *Interculturalidad en clave intersubjetiva*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 2, México, pp. 89-112. (https://issuu.com/ramirogomez9/docs/cuaderno_2_senda_libre)

2018m "Presentación-Introducción. De un texto colectivo. De un proyecto colegiado. Esperanzas y expectativas de un caminar conjunto" en *Repensar lo sagrado desde otras coordenadas culturales*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 3, México, pp. 9-20. (https://issuu.com/ramirogomez9/docs/cuaderno_3_senda_libre)

2018n "Concepción de la divinidad en comunidades campesinas mexicanas: esbozo de una diferencia velada" en *Repensar lo sagrado desde otras coordenadas culturales*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 3, México, pp. 21-37. (https://issuu.com/ramirogomez9/docs/cuaderno_3_senda_libre)

2018ñ “Las encrispadas aristas del mestizaje: encrucijadas existenciales entre lo que somos y lo que imaginamos” en: *Una reflexión crítica sobre el mestizaje*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 4, México, pp. 7-78.
(https://issuu.com/ramirogomez9/docs/cuaderno_4_senda_libre_mestizaje)

2018o “Consideraciones histórico-culturales en la reformulación de la Virgen de Guadalupe como símbolo religioso nacional mexicano: etnicidad, identidad y conflicto” en: *Implicaciones del antecedente indígena en el acontecimiento guadalupano (Y su olvido en la migración del símbolo al cobijo de la nación mestiza)*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 5, México. En conformación.

2018p “La Virgen de Guadalupe en México: Reconfiguraciones simbólico-religiosas en el devenir histórico” en: *Implicaciones del antecedente indígena en el acontecimiento guadalupano (Y su olvido en la migración del símbolo al cobijo de la nación mestiza)*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 5, México. En conformación.

2018q “Dos ejemplos etnográficos de Otra forma de creer: La fiesta de San Nicolás en Ixmiquilpan, Hidalgo y las hermandades de semana santa en Taxco, Gro.” en *La posibilidad de creer “De otra forma”: retos y perspectivas de la confrontación con la fe vivida desde la alteridad cultural*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 6, México. En conformación.

2018r “La religiosidad popular más allá del concepto: patrimonio compartido Pueblo-Iglesia (Síntesis pluricultural operativa” en: *La religiosidad popular vista desde la teología y la pastoral: encuentros y desencuentros*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 7, México. En conformación.

2018s “Elementos anti-trágicos en la religiosidad popular mexicana: rebeldía y resistencia frente al anonimato, nulidad, sufrimiento y desventura recurrente” en: *La religiosidad popular entendida como problema intercultural y espacio privilegiado de diálogo interreligioso*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 8, México. En conformación.

2018t "La religiosidad popular como problema intercultural" en: *La religiosidad popular entendida como problema intercultural y espacio privilegiado de diálogo interreligioso*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 8, México. En conformación.

2018u "Jesucristo entre los pueblos indígenas mexicanos. Una aproximación desde la antropología y la descripción etnográfica" en: *La religiosidad indígena mexicana: pervivencias culturales en la concepción autóctona de lo sagrado*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 9, México. En conformación.

2018v "El Diablo como prototipo de lo Otro en el Occidente Cristiano: una aproximación desde datos etnográficos mexicanos" en: *El problema del otro en la cultura*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 10, México. En conformación.

2018w *Diez años de reflexión sobre la religiosidad popular desde la antropología y la filosofía. Selección de Textos I (Parte Teórica)*, Senda Libre, Colecc. Antologías, Antología no. 1, México, https://issuu.com/ramirogomez9/docs/antologia_gomez_arzapalo_sl_1

2018x *Diez años de reflexión sobre la religiosidad popular desde la antropología y la filosofía. Selección de Textos II (Casos específicos)*, Senda Libre, Colecc. Antologías, Antología no. 2, México. https://issuu.com/ramirogomez9/docs/antologia_gomez_arzapalo_sl_2

2018y *Presentación del proyecto: Observatorio de la Religiosidad Popular. Selección de textos a cuatro años de su fundación,* Senda Libre, Colecc. Antologías, Antología no. 2, México. (https://issuu.com/ramirogomez9/docs/antologia_gomez_arzapalo_sl_3)

2018z Presentación: *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018.

2018a' "Retrospectiva del ORP a tres años de su fundación: itinerario de un caminar conjunto (logros, retos, expectativas)" en: *Revista Voces.* Revista de

Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018.
2018b' “Santos, fiestas y maíz: cristianismo agrícola mesoamericano” en: *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018.
2019a “Reinterpretaciones y reacomodos en la vivencia religiosa popular de la Semana Santa en México: oscilando entre lo prohibido, lo solapado y lo coincidente” en: *Religiosidad Popular en la Semana Santa. Casos y análisis diversos*, UIC, México. En prensa.
2019b “Fiestas y ferias de Cuaresma y Semana Santa en la religiosidad popular mexicana. Dos ejemplos etnográficos de reinterpretación simbólica y reestructuración litúrgica*” en: Religiosidad Popular en la Semana Santa. Casos y análisis diversos*, UIC, México. En prensa.

Gómez Arzapalo, Ramiro; Emiliano, Alejandro; Serrano, Jesús; y Cruz, Miriam (comps.)
2014 *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México, Editorial San Pablo. 2014

Gómez Arzapalo, Ramiro; Serrano, Jesús; y Emiliano, Alejandro (Coords.)
2018 *Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad latinoamericana contemporánea*, San Pablo, México. En prensa.

González, Jorge A.
1986 “EXVOTOS Y RETABLITOS religión popular y comunicación social en México” en: *Estudios sobre las culturas contemporáneas*. Revista de investigación y análisis. Universalidad de Colima. Época 1, num.1, enero 1986.

González, Soledad

2006 "La fiesta interminable: celebraciones públicas y privadas en un pueblo campesino del Estado de México", en: Aurelio de los Reyes (coord.), *La Vida Cotidiana en el s. XX*, COLMEX/ FCE.

Good Eshelman, Catharine

1988 *Haciendo la lucha: arte y comercio nahuas de Guerrero*, Fondo de Cultura Económica, México.

1994 "Trabajo, intercambio y la construcción de la historia: una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua", en: Cuicuilco, Nueva Época, 1, pp. 139-153.

1996 "El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero", en: *Estudios de Cultura Náhuatl,* Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 26, pp. 275-287.

2001 "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de guerrero", en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* pp. 239-297, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes – Fondo de Cultura Económica, México.

2004 "Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz", en: Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia – Instituto de Investigaciones Históricas / Universidad Nacional Autónoma de México, México.

2008 "La fenomenología de la muerte en la cultura mesoamericana: una perspectiva etnográfica", en: Lourdes Báez Cubero y Catalina Rodríguez Lazcano (coords.), *Morir para vivir en Mesoamérica*, México, INAH.

Gubler, Ruth

2007 "El informe contra *Idolorum Cultores* del Obispado de Yucatán", en *Estudios de Cultura Maya* (México), vol. XXX: 108-138.

Hernández Soc, Alba Patricia

2010, *Religiosidad popular en Sta. Cruz del Quiché, Guatemala. Entramado de su gente, su historia y sus tradiciones*, tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, enah, México.

2011, "El habla de la historia, los santos y la comida Patzité y Santa Cruz del Quiché, Guatemala", en: Alejandra Gamez (coord.), *Memorias de la XXIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, s/p, BUAP-UNAM-SMA, México.

2013, "Entre vírgenes y santas (Patzité y Santa Cruz del Quiché, Guatemala)", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 195-212.

2017a "El ciclo agrícola del maíz entre los mayas quichés de Guatemala y los nahuas de la Huasteca Hidalguense de México" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.

2017b "De santos católicos e historias: cofradía en Santa Cruz del Quiché, Guatemala", en: Revista *Intersticios*, número dedicado a: *Religiosidad Popular y procesos sociales implícitos. Reflexión teórica de las repercusiones sociales de las expresiones religiosas*, Universidad Intercontinental, año 22, # 47, julio-diciembre 2017. En prensa.

2018a, "Paisaje ritual: el cerro Pocohil de Chichicastenango, Guatemala", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

2018b "Santa Elena de la Cruz y la danza de la serpiente", en: *La posibilidad de creer "De otra forma": retos y perspectivas de la confrontación con la fe vivida*

desde la alteridad cultural, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 6, México, 2018. En conformación.

Gruzinski, Serge
1990 *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner"*, México, FCE.

Heidegger, Martin
1984 *Ser y Tiempo*, FCE, México.

Herrera, Nieibi
2008 "La Semana Santa en Venezuela", en: José Luis Alonso Ponga; David Álvarez Cineira; Pilar Panero García y Pablo Tirado Marro (Coordinadores), *La semana santa: antropología y religión en Latinoamérica*, t. I, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, pp. 133-142.

Hillesum, Etty
1985 *Une vie bouleversée. Journal 1941-1943*, París, Seuil, pp. 160-161.

Johansson Friedemann, Cristián
1990 *Religiosidad Popular entre Medellín y Puebla: Antecedentes y desarrollo,* Cuaderno único celebrativo de los 50 años de la revista: *Anales* de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Santiago de Chile, pp. 123-255.

Juárez Becerril, Alicia María
2009a, "Monitoreando la vida: percepciones en torno a la religiosidad popular en el volcán Popocatépetl frente a la visión tecnocrática", en: Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, pp. 129-145, ENAH-INAH, México.
2009b, "Una esclava para el Popocatépetl: Etnografía de dos rituales con motivo

del cumpleaños a Don Gregorio", en Johanna Broda y Alejandra Gámez [coords.]. *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales,* Benemérita Universidad de Puebla, Puebla: 331-348.

2010a, *Los aires y la lluvia. Ofrendas en San Andrés de la Cal, Morelos*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México.

2010b, *El oficio de observar y controlar el tiempo. Los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central. Un estudio sistemático y comparativo,* tesis de Doctorado en Antropología, ffyl-unam/iia, México.

2013, "De santos y divinidades de la naturaleza. La interacción de los especialistas meteorológicos con las entidades sagradas", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 127-155.

2014, "Claves estructurales para el estudio de los especialistas rituales" en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, pp. 69-89.

2015 "De lluvias y semillas: el Santo Entierro de Taxco, Gro" en: Alicia Ma. Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores, pp. 251-276.

2017 a "Oraciones por el temporal. Santos en la religiosidad popular campesina mexicana" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.

2017 b "La milpa de la virgen en Tepoztlán Morelos: contextos de religiosidad popular y saberes campesinos", en: Revista *Intersticios*, número dedicado a: *Religiosidad Popular y procesos sociales implícitos. Reflexión teórica de las repercusiones sociales de las expresiones religiosas*, Universidad Intercontinental, año 22, # 47, julio-diciembre 2017. En prensa.

2018a, "La Mesa entre las nubes. El Santuario Natural del Popocatépetl", en:

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

2018b “Atlatlacualiztli: un ritual para la tierra y el buen temporal” en: *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018. En prensa|

2018c “El lavado de manos: un ritual de reencuentro entre ahijados y padrinos” en: *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018. En prensa

2018d “Palabras de bienvenida a la Cuarta Reunión Plenaria del Observatorio Intercontinental de Religiosidad Popular “Alonso Manuel Escalante” en: *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018.

2018e “Colores y esencias: el ritual agrícola a los aires en un poblado de Morelos”, en: *La posibilidad de creer “De otra forma”: retos y perspectivas de la confrontación con la fe vivida desde la alteridad cultural*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 6, México, 2018. En conformación.

2018f “Las oraciones por el temporal. Santos en la religiosidad popular mexicana”, en: *La religiosidad popular vista desde la teología y la pastoral: encuentros y desencuentros*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 7, México, 2018. En conformación.

2018g “Presentación”, en: *La religiosidad indígena mexicana: pervivencias culturales en la concepción autóctona de lo sagrado*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 9, México, 2018. En conformación.

2019 “Veneración al santo entierro de Taxco: una celebración en el último viernes de cuaresma”, en: *Religiosidad Popular en la Semana Santa. Casos y análisis diversos*, UIC, México. En prensa.

Juárez Becerril, Alicia María y Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso
2015 “Introducción” en: Alicia Ma. Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores, pp. 15-40.
2016 “Un análisis de exvotos: vinculaciones humano-divinas en las dinámicas religiosas populares” en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 277-299.
2018a *Hierofanías de lo cotidiano: irrupciones de lo sagrado en la ordinariedad. Análisis de exvotos*, Senda Libre, México. Disponible en línea en línea: https://issuu.com/ramirogomez9/docs/libro_exvotos_hierofanias_de_lo_cot
2018b “Hierofanías de lo cotidiano: irrupciones de lo sagrado en la ordinariedad. Análisis de exvotos” en: *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018. En prensa

Krickeberg, Walter
1971 *Mitos y leyendas de los aztecas, mayas, incas y muiscas,* México, FCE.

Labarga García, Fermín
2002 “Religiosidad Popular”, en: Josep-Ignasi Saranyana (dir.), Carmen-José Alejos Grau (Coord.), *Teología en América Latina: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, Madrid, Ed. Iberoamericana, pp. 393-441.

Lafaye, J.

1984 *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*, FCE, México.

Lenkersdorf, Carlos

1996 *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México, UNAM y Siglo XXI.

León Portilla, Miguel

1995 *La Huída de Quetzalcóatl*, FCE, México, 2001; Enrique Florescano, *El Mito de Quetzalcóatl*, México, FCE.

León-Portilla, Miguel y Galeana Silva, Librado

1993 *Huehuetlahtolli. Testimonios de la Antigua Palabra*, SEP-FCE, México.

Levinas, Emmanuel

1963 *Difícil Libertad*, París, Albin Michel.

1993 *Dios, la muerte y el tiempo*, Ed. Cátedra, Madrid.

1993 *El tiempo y el Otro*, Paidós, Barcelona.

2006 *Los imprevistos de la historia*, Sígueme, Salamanca.

2006 *Trascendencia e inteligibilidad*, Encuentro, Madrid.

2013 "La experiencia judía del prisionero" en: *Escritos inéditos 1*, Trotta, Madrid, pp. 131-135.

2015 "Más allá de lo posible" en *Escritos inéditos 2*, Trotta, Madrid.

Luque Agraz, Elin

2012 *Análisis de la evolución de los exvotos pictóricos como documentos visuales para describir "La otra historia" de México.* T.I. Tesis de Doctorado. Universidad Nacional a Distancia, Madrid, Facultad de Geografía e Historia, Dpto. de Historia del Arte.

Maldonado, Luis

1985 a *Introducción a la religiosidad popular*, Sal Terrae, Santander.

1985 b *Religiosidad Popular: Nostalgia de lo mágico*, Madrid, Cristiandad.

1989 "La religiosidad popular", en: Carlos Álvarez Santaló; María Jesús Buxó i Rey; Salvador Rodríguez Becerra (Coords.), *La Religiosidad Popular,* t. I, pp. 30-43, Anthropos, Barcelona.

Mardones, José María

1988, *Posmodernidad y cristianismo: el desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander.

1991, *Posmodernidad y neoconservadurismo: Reflexiones sobre la fe y la cultura*, Verbo Divino, Navarra.

1999, *Nueva Espiritualidad: sociedad moderna y cristianismo,* Universidad Iberoamericana-ITESO, "Cuadernos fe y Cultura" num. 11, México.

Marzal, Manuel

1971 *Estudios sobre religión campesina*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

1983 *La transformación religiosa peruana*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Matos Moctezuma, Eduardo

2003 *Vida y muerte en el templo mayor,* México, FCE.

Medina Miranda, Héctor M.

2008 "El culto ancestral y las deidades mestizas en la Semana Santa de los indios del Occidente mexicano", en: José Luis Alonso Ponga; David Álvarez Cineira; Pilar Panero García y Pablo Tirado Marro (Coordinadores), *La semana santa: antropología y religión en Latinoamérica*, t. I, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, pp. 173-178.

Mejía Mejía, Ernesto

2012 (Coord.) *La fiesta de San Judas Tadeo*, Revista Presencia Apostólica, México, Liga Nacional de San Judas Tadeo.

2015 *La devoción a San Judas Tadeo entre los jóvenes en San Hipólito, D.F.*, Tesis de Maestría en Pastoral Urbana, Universidad Católica *Lumen Gentium*, México.

2017 "San Judas Tadeo: las nuevas vías de la fe en la ciudad. Los jóvenes y la religiosidad popular en la Ciudad de México" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.

2018, "La devoción juvenil a San Judas Tadeo y la importancia del cuerpo", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

Mendieta, Fray Jerónimo de

2002 *Historia Eclesiástica Indiana*, tomo I. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Millones, Luis

1997 *El rostro de la fe, doce ensayos sobre religiosidad andina*, Universidad "Pablo de Olavide", Fundación El Monte, Sevilla.

2003 *Calendario tradicional peruano*, Fondo Editorial del Congreso de Perú, Lima.

2005 "Los sueños y milagros de San Sebastián", en: Antonio Garrido Aranda (comp.), *El mundo festivo en España y América*, Servicio de Publicaciones Universidad de Córdoba, Córdoba, pp. 309-335.

2010 "Viaje al infierno: el dogma cristiano en las orillas del Pacífico Andino", en:

Félix Báez Jorge y Alessandro Lupo (Coords.), *San Juan Diego y la Pachamama*: 19-58, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.

2015 "El Cristo de la Cruz de Pañalá" en: Alicia Ma. Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores, pp. 353-364.

Mires, Fernando

1989 E*n Nombre de la Cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios (período de conquista)*. San José, Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Mitterrand, F. – Wiesel, E.

1995 *Memoria a dos voces,* Madrid, Aguilar.

Moreno, Isidoro

2010, "Celebraciones litúrgicas y ritos populares en la semana santa" en: José Luis Alonso Ponga; David Álvarez Cineira; Pilar Panero García y Pablo Tirado Marro (Coordinadores), *La semana santa: antropología y religión en Latinoamérica*, t. II, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2010, pp.117-120.

Motolinía, Fray Toribio de Benavente

1995 *Historia de los Indios de la Nueva España*. México, Porrúa.

Nietzsche, Friederich

1995 *El Nacimiento de la Tragedia*, Alianza Editorial, México.

Olimón, Manuel

"¿Juárez católico?", Estudios num. 82, ITAM, México, pp. 127-142.

https://biblioteca.itam.mx/estudios/60-89/82/ManuelOlimonJuarezcatolico.pdf

Padrón Herrera, María Elena

2009, “Devoción al patriarca San José y juegos de poder en San Bernabé Ocotepec-Cerro del judío, Ciudad de México”, en: Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, pp. 63-73, ENAH-INAH, México.

2011, *San Bernabé Ocotepec. Religiosidad, organización comunitaria y resistencia social de un pueblo de la ciudad de México*, Tesis de Doctorado presentada en la División de Estudios de Posgrado, ENAH, México.

2013, “¡Si el Señor nos presta vida! ¡Si el Señor nos da licencia! Reciprocidad entre divinidades y humanos al suroeste de la Ciudad de México”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 173-193.

2016 a “Introducción” en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 27-41.

2016 b “Religiosidad, identificaciones y relaciones de poder en San Bernabé, Ocotepec, D.F.” en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 43-81.

2017 “Identidad, resistencia y reivindicación social a través de la religiosidad popular” en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.

2018a, “Al Santo Señor de Chalma yo le pido con el alma…Culto familiar, gremial y barrial en Santa María Nativitas-Zacapa y Xaltocan, Xochimilco, CDMX”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

2018b *"¡Al Santo Seño de Chalma yo le pido con el alma!* Culto familiar, gremial y barrial en Santa María Nativitas, Xochimilco, Ciudad de México", en: *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018.

2018c "Correspondencias: identificaciones sociales e intercambio ritual entre santos patronos, al suroeste de la Ciudad de México", en: *La posibilidad de creer "De otra forma": retos y perspectivas de la confrontación con la fe vivida desde la alteridad cultural*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 6, México, 2018. En conformación.

2018d "Religiosidad, territorio e identidad. Comunidades Cristianas de Base y reivindicaciones sociales en el Cerro del Judío, Ciudad de México", en: Serrano, Emiliano y Gómez Arzapalo (Coords.), *Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad latinoamericana contemporánea*, San Pablo, México, 2018. En prensa.

Peña, Guillermo de la

2004 "El campo religioso y la diversidad nacional", *Relaciones*, núm. 100; vol. XXV, CIESAS-Occidente, México.

Pérez Tapias, José Antonio

1995, *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, Trotta.

Polak-Eltz, Angelina

1994 *La Religiosidad Popular en Venezuela. Un Estudio Fenomenológico de la Religiosidad en Venezuela,* Caracas: San Pablo.

Quezada, Noemí

2004, "Introducción", en: QUEZADA, Noemí (editora), *Religiosidad popular México- Cuba,* UNAM-IIA-Plaza y Valdés Editores, México, pp. 9-24, 2004.

Quiroga, Vasco de

2003 "Información en Derecho", en *La Utopía en América.* Madrid, DASTIN: 69-236.

Rabinovich, Silvana

2002. "Espiritualidad de polvo y cenizas", en: Shulamit Goldsmit (Coord.),*Memorias del 1° y 2° coloquios internacionales de Humanismo en el Pensamiento Judío*, Universidad Iberoamericana, México, pp. 48-63.

Ramírez Calzadilla, Jorge

2004, "La religiosidad popular en la identidad cultural latinoamericana y caribeña", en: QUEZADA, Noemí (editora), *Religiosidad popular México- Cuba,* UNAM-IIA-Plaza y Valdés Editores, México, pp.25-46.

Ramos, J. A.; Peña, M. A.; Rodríguez, F. (eds.)

La religiosidad popular. Riqueza, discernimiento y retos. Univ. Pontificia de Salamanca, Col.: Bibliotheca Salmanticensis, 268.

Rivera, Diego

1989 "Verdadera, actual y única expresión pictórica del pueblo mexicano" en Irene Vázquez Valle (comp.), La cultura popular vista por las élites (Antología de artículos publicados entre 1920 y 1952), UNAM, México, pp. 481-484.

Rojas González, Francisco

1994 *El Diosero*, México, FCE.

Romero, Oscar Arnulfo Mons.

1988 *Tiene que vencer el amor*, recopilación de textos de Mons. Romero de James R. Brockman, s.j. Lima, CEP.

Rostas, Susanna; Droogers, André

1995 “El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción”, en: *Revista Alteridades*, México, UAM-Iztapalapa, vol. 5, num. 9, pp. 81-91.

Rubinstein, R. L.

1992 *After Auschwitz: History, Theology and Contemporary Judaism*, Baltimore, Johns Hopkins Un. Press.

Sahagún, Fray Bernardino de

1992 *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. México, Porrúa.

1986 *Coloquios y Doctrina Cristiana*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Sánchez Ambrocio, José Juan

2010 *Iconografía de la Santa Muerte*. México. DEAS/INAH, Transcripciones de conferencias magistrales. Núm. 36, 2007; “La Santa Muerte, una visión del futuro de la religiosidad popular en México”, en: Malbrán Porto, América y Méndez Torres, Enrique (coords.), *Memorias del I Congreso de Folklore y Tradición Oral en Arqueología*, México, ENAH, pp. 234-246.

Sánchez de Aguilar, Pedro

1987 “Informe contra *Idolorum Cultores* del Obispado de Yucatán (1639)”, en: *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*. México, Instituto Nacional Idigenista/Fondo de Cultura Económica: 15-122.

Sánchez Vázquez, Sergio

2009 “Visitar el santuario. Los Señores otomíes del Valle del Mezquital”, en Patricia Fornier, Carlos Mondragón y Walburga Wiesheu (Coords.), *Ritos de paso. Arqueología y Antropología de las Religiones Vol. III*, pp. 287-307, México, ENAH-INAH-CONACULTA.

Sanchis, Pierre

2008 *Cultura brasileira e religiao…pasado e atualidade…* Cuadernos Ceru, Río de Janeiro, serie 2, vol. 19, pp. 71-92.

Saranyana, Josep-Ignasi (dir.), Alejos Grau, Carmen-José (Coord.)

2002 *Teología en América Latina: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, Madrid, Ed. Iberoamericana.

Sarmiento Tepoxtécatl, Florentino

2011 "Trabajo obrero, vida urbana y religión popular del municipio de Cuautlancingo", en *Cuautlancingo en el tiempo*, México,pp, 30-58.

2014 "La religión popular indígena y la cruzada evangelizadora: la dialéctica del poder" en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, pp.91-113 .

2016 "Esperamos un milagro. Dos procesos de conflicto en el estado de Puebla" en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 109-129.

2017 "*La forma correcta…* Reglamentación de las devociones populares en tres decanatos de Puebla" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.

Scannone, Juan Carlos

1978 *Teología de la liberación y praxis popular*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1976; Juan Carlos Scannone, "Religión, lenguaje y sabiduría de los pueblos", en: *Stromata*, 34, pp. 27-42.

Semán, Pablo

2006 *Bajo continuo. Exploraciones descentradas de la cultura popular y masiva*, Buenos Aires, Ed. Gorla.

Serna, Fray Jacinto de la

1987 “Manual de Ministros de Indias (1656)”, en: *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*. México, Instituto Nacional Idigenista/Fondo de Cultura Económica: 263-480.

Serrano Sánchez Jesús Antonio

2013 *Planeación estratégica para la pastoral*, México, Editorial San Pablo.

2014 a (Coord.) *Atención Pastoral a la Devoción a San Judas Tadeo*, México, Editorial San Pablo.

2014 b “Mayordomías, realidad urbana y nueva evangelización” en: Gómez Arzapalo, Emiliano, Serrano, y Cruz (Comps.) *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México, Editorial San Pablo, pp. 191-196.

2014 c “Reacciones a los retos pastorales de las unidades habitacionales” en: *Vivir la fe en la Ciudad hoy*, México, Editorial San Pablo, t. II, pp. 339-352.

2016 “Vitalidad y Complejidad de la Religiosidad Popular de los jóvenes mexicanos: evidencias empíricas” en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores. En prensa.

2017 “Elementos para abordar una conceptualización de la religiosidad popular urbana” en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.

2018 “Epistemología de la religiosidad popular urbana”, en: Gómez Arzapalo, Ramiro; Serrano, Jesús; y Emiliano, Alejandro (Coords.), *Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad latinoamericana contemporánea*, San Pablo, México. En prensa.

Shadow, María y Robert
2000 *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma, México*, Universidad Autónoma del estado de México, México.

Suárez, Hugo José
2013 "Cuatro rostros de la religiosidad popular urbana", en: *Cuicuilco*, México, ENAH, num. 57, mayo-agosto de 2013, pp. 207-227.

Suzan Morales, Adelina
2008, *Paisaje y ritualidad en Xicochimalco, Ver. Un municipio en el bosque de niebla*, tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria, ENAH, México.
2009, "Paisaje y ritualidad en Xicochimalco, Veracruz", en: Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, pp. 119-128, ENAH-INAH, México.
2013, "El Dueño del Monte: una manifestación de la religiosidad popular", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 157- 172.
2018, "Un Santuario natural: la morada de Cuahuxihuan", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

Tecuapetla Enciso, Rosario Ivette
2011 *"Ofrendando maíz". Un acercamiento al agradecimiento en día de muertos,* ponencia presentada el 7 de diciembre de 2011 en la BUAP, en el marco del I Congreso Internacional de Estudios Antropológicos sobre Puebla. Simposio 12: Cosmovisión en torno al maíz, la tierra y el agua en Puebla.

Teresa de Calcuta (Madre, Santa)

2008 *Ven, sé mi luz. Las cartas privadas de la Santa de Calcuta*, Edic. y comentarios Brian Kolodiejchuk, Planeta Testimonio, Barcelona.

Tirado Marro, Pablo

2008 *¿Religiosidad popular cristiana o neopaganismo tardomoderno aparentemente cristiano?*, en: José Luis Alonso Ponga; David Álvarez Cineira; Pilar Panero García y Pablo Tirado Marro (Coordinadores), *La semana santa: antropología y religión en Latinoamérica*, t. I, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, pp. 59-69.

Tristan, Platt

s/f *Los guerreros de Cristo*, ASUR y plural editores, Bolivia.

Tuner, Victor

1974 *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, New York, Cornell University Press.

Turner, Victor and Edith

1978 *Image and pilgrimage in Christian culture. Anthropogical perspectives,* Columbia University Press, New York.

Wiesel, Elie

"Preface", en: *Night*, tr. Marion Wiesel, Hill and Wang (a división of Farrar, Straus and Giroux), New York, version electronic Kindle, posición 93 a 115.

Wolf, Eric

1955 "Types of Latin-american Peasantry", en: *American Anthropologist*, LVII, pp. 452-471.

1957 "Closed-corporate Community in Mesoamerica and Central Java", en: *Southwestern Journal of Anthropology*, XII (1), pp. 9-15.
1981 "Comunidades corporativas cerradas de campesinos de Mesoamérica y Java Central", en: Llobera, *Antropología Económica,* Ed. Anagrama, Barcelona, pp. 81-95.
1987 *Europa y la Gente sin Historia*, México, FCE.
2001, *Figurar el poder*, CIESAS, México.



Este Libro se terminó el 18 de julio de 2018.
Esta colección pretende contribuir a la discusión intelectual y académica en torno al problema de la Religiosidad Popular y procesos sociales implícitos en ella.
Se divulga libremente en formato electrónico, sin ningún fin de lucro, en ánimo de contribución, colaboración e interacción con todo aquél que pueda estar interesado.
Se permite la difusión y citación, respetando las debidas referencias que den crédito al autor del texto.
El medio de difusión propio de esta Colección *"LIBROS"*, bajo el sello de "Senda Libre", será la página:

http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/

Perteneciente al:
Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular.

